

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَنْ يَرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ (حديث)

التَّقْرِيرُ النَّاصِحِيُّ

شرح اردو

الْحَسَنَاءُ فِي



تأليف

استاذ العلماء حضرت مولانا علامہ محمد اشرف نقشبندی

صدر المدرسين دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ

پنج پیر گویم پورہ گھوڑے شاہ روڈ لاہور

فون: ۳۳۲۷۱۰

جلد حقوق بحق مؤلف محفوظ ہیں

- نام کتاب ————— التقرير الثانی شرح اُردو الحسابی جلد ثانی
- تالیف ————— استاذ العلماء حضرت مولانا العلامة محمد اشرف صاحب صدر المدین
- جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گوہر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور ۹
- طباعت بار اول ————— پانچ صد
- تاریخ اشاعت —————
- ناشر ————— ادارہ فاروقیہ - جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گوہر پورہ گھوڑے شاہ روڈ لاہور
- کتابت ————— جناب محمد اسحاق صاحب خوش نویس لاہور
- تصحیح ————— جناب فاضل نوجوان مولوی محمد امین صاحب، مدرس جامعہ ہذا
- تحریر ————— برادر محترم حضرت مولانا مولوی غلام مصطفیٰ صاحب خطیب جامع مسجد
- چک ۷۴ ٹوٹیاں والہ تحصیل سمندری ضلع فیصل آباد
- طلب ————— صاحبزادہ محمد عبدالرؤف صاحب لاہور
- صاحبزادہ محمد عثمان علی صاحب لاہور

فہرست مضامین التقریر النامی شرح اُردو الحسامی جلد ثانی

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۹۷	ترجیح کا بیان	۵۰۷	قیاس کا بیان
۶۰۷	احکام کا بیان	۵۱۵	شرائط قیاس
۶۱۳	حقوق اللہ کے اقسام کا بیان	۵۲۰	ارکان قیاس
۶۱۶	احکام وضعیہ کے اقسام کا بیان	۵۲۷	وصف صریح و وصف معدل کے درمیان
۶۲۶	علت کا بیان		فرق کا بیان
۶۴۶	شرط کا بیان	۵۵۰	استحسان کا بیان
۶۵۹	علامت کا بیان	۵۵۳	تقدیم القیاس علی الاستحسان
۶۶۲	عقل کا بیان	۵۵۶	استحسان کے اقسام کا بیان
۶۷۳	اہلیت کا بیان	۵۶۶	قیاس کے حکم کا بیان
۶۸۸	امور معترضہ کا بیان	۵۶۹	دفع قیاس کا بیان
۶۸۹	عوارض سماعیہ کا بیان	۵۷۲	ممانعت کا بیان
۷۵۰	عوارض کسبیہ کا بیان	۵۷۶	مناقضہ کا بیان
۸۲۸	حروف معانی کا بیان	۵۷۸	علل مؤثرہ کا بیان
		۵۸۴	معارضہ کا بیان

”التقریر النامی شرح اردو الحسامی“

بَابُ الْقِيَاسِ

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهِ
وَرُكْنِهِ وَحُكْمِهِ وَدَفْعِهِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَالْقِيَاسُ هُوَ
التَّقْدِيرُ لِفَتْةٍ يُقَالُ قَسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ أَيْ قَدَرَهُ
بِهِ وَاجْعَلْهُ نَظِيرَ الْأَخِيرِ وَالْفُقَهَاءُ إِذَا أَخَذُوا حُكْمَ
الْفَرْعِ مِنَ الْأَصْلِ سَمَّوْا ذَلِكَ قِيَاسًا لِتَقْدِيرِهِمْ
الْفَرْعَ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ

ترجمہ : یہ باب القیاس ہے اور یہ باب، نفس قیاس و شرط قیاس و رکن قیاس و حکم قیاس و دفع الاعتراضات الواردة علی العلیل المؤثرہ کے بیان پر مشتمل ہے : اول پس قیاس کا لغوی معنی ”دو چیزوں کے درمیان اندازہ کرنا“ ہے۔ کہا جاتا ہے ”قَسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ یعنی نعل کا نعل کے ساتھ اندازہ کر اور ایک کو دوسری نعل کی نظیر بنا اور فقہاء کرام جب فرع کا حکم اصل سے اخذ کرتے ہیں تو اس اخذ کا نام قیاس رکھتے ہیں کیونکہ فقہاء کرام حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ کرتے ہیں۔

تقریر و تشریح قولہ باب القیاس المصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اجماع کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب قیاس کی بحث شروع فرماتے ہیں اور باب سابق کی انتہاء اور باب لاحق کی ابتداء میں یہ لطافت ہے کہ جس لفظ سے باب سابق کی انتہاء ہوئی (یعنی لفظ قیاس سے) اسی لفظ سے باب لاحق کی ابتداء ہو رہی ہے کیونکہ اجماع کو لفظ القیاس کے ساتھ ختم کیا ہے پھر باب القیاس کو شروع کیا ہے اور یہ لطافت اس کتاب کی کثیر جگہوں میں موجود ہے ان میں سے ایک جگہ یہ قول ہے ”وہذہ الحجج بجملة ما یحتمل البیان وہذا باب البیان“ اور دوسری جگہ یہ قول ہے ”فوجدتہا مسانید والمسند اقسام“ اور تیسری جگہ یہی قول ہے ”وکان مقدما علی القیاس“ باب القیاس اور قیاس چونکہ قوت کے لحاظ سے اجماع سے ادون ہے اس لیے قیاس کی بحث کو اجماع کی بحث سے مؤخر کیا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ باب القیاس پانچ امور کے بیان پر مشتمل ہے (۱) نفس قیاس یعنی قیاس کا لغوی اور اصطلاحی معنی (۲) شرط قیاس (۳) رکن قیاس (۴) حکم قیاس (۵) دفع الاعتراضات الوردۃ علی العلل الموقوفہ، اور اس کی وجہ حصر یہ ہے کہ شئی یعنی قیاس سے اس کی ذات کے لحاظ سے بحث کی جائے گی یا اس کی ذات کے لحاظ سے بحث نہیں کی جائے گی اول نفس قیاس ہے اور بر تقدیر ثانی اس شئی یعنی قیاس کی بحث امر داخل کے لحاظ سے ہوگی یا نہیں اول رکن قیاس ہے اور بر تقدیر ثانی اس شئی کی بحث امر خارج مانع اور دافع کے لحاظ سے ہوگی یا نہیں اول دفع الاعتراضات الوردۃ علی العلل الموقوفہ ہے اور بر تقدیر ثانی اس شئی سے بحث اس امر کے لحاظ سے ہوگی جو امر اس شئی پر موقوف ہے یا نہیں بلکہ یہی شئی خود کسی امر پر موقوف ہوگی اول حکم قیاس ہے اور ثانی شرط قیاس ہے اور باب القیاس میں امور مذکورہ کا بیان نہایت ہی ضروری ہے کیونکہ جب تک کسی شئی کا لغوی اور اصطلاحی معنی معلوم نہ ہو اس وقت تک اس سے بحث نہیں ہو سکتی کیونکہ مہمل سے بحث بحث ہے لہذا نفس قیاس سے بحث از حد ضروری ہوئی اور شرط قیاس کا بیان اس لیے ضروری ہے کہ شئی کی شرط شئی کی صحت کے لیے موقوف علیہ ہوتی ہے اور موقوف کا وجود موقوف علیہ کے بغیر محال ہے جیسے غار کے لیے طہارۃ ہے اور رکن قیاس کا بیان بایں وجہ ضروری ہے کہ رکن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک، رکن کا اطلاق شئی کی تمام ماہیت پر ہوتا ہے جیسے روزہ میں رکن کا

اطلاق امساک پر ہوتا ہے اور دوسرا رکن کا اطلاق شئی کی ماہیت کی جزء پر ہوتا ہے جیسے نماز میں رکن کا اطلاق صرف قیام پر یا صرف رکوع پر ہوا و شئی کا وجود تمام ماہیت اور جزء ماہیت کے بغیر محال ہے اور حکم قیاس کا بیان اس لیے ضروری ہے کہ شئی حد سفر سے حد حکمت کی طرف تب خارج ہوتی ہے جبکہ کسی چیز کا فائدہ دے اور اس کا تحقق حکم سے ہوتا ہے اور یہاں حکم سے مراد اثر ہے اور ان امور کے تحقق کے بعد سائل کے لیے ولایت دفع ضروری طور پر باقی رہتی ہے کما مستدرف : سوال حصر دو قسم ہے حصر عقلی، حصر استقرائی اور حصر منکوحہ ان دو قسموں میں سے کون سی قسم ہے : الجواب حصر منکوحہ عقلی ہے کیونکہ یہاں عقل اقسام خمسہ کے علاوہ کسی اور قسم کی تجویز نہیں ہے : سوال ملاقات قیاس کا امور خمسہ میں حصر منکوحہ عقلی ہے کیونکہ قسم سادس موجود ہے اور وہ تجتبی قیاس ہے اس لیے کہ قیاس جس طرح ان امور خمسہ منکوحہ کی طرف خارج ہے اسی طرح یہ تجتبی کی طرف بھی محتاج ہے الجواب : علاقہ سے مطلق علاقہ مراد نہیں ہے بلکہ یہاں علاقہ سے وہ علاقہ مراد ہے جو ثبوت و انتفاء کا مدار ہو اور تجتبی قیاس، قیاس کے ثبوت و انتفاء کا مدار نہیں ہے پس اسی لیے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہاں تجتبی قیاس کا ذکر نہیں کیا ہے : سوال جب علاقہ سے وہ علاقہ مراد ہے جو قیاس کے ثبوت و انتفاء کا مدار ہے تو چاہیے تھا کہ قیاس کی علت فاعلیہ یعنی فاعل کا ذکر بھی کرتے کیونکہ قیاس، فاعل کی طرف محتاج ہے کیونکہ فعل کا جو فاعل کے بغیر محال ہے الجواب فعل کا توقف فاعل پر بدیہی ہے اور ہر وہ شئی جو بدیہی ہو وہ اپنے ذکر کی محتاج نہیں ہوتی ہے سوال جس طرح فعل کا توقف فاعل پر بدیہی ہے اسی طرح مرکون کا توقف رکن پر اور مشروط کا توقف شرط پر بھی بدیہی ہے لہذا رکن اور شرط کے ذکر کی بھی احتیاج نہیں ہے الجواب مکہ فار کے لیے ہوتا ہے نہ کہ فار کے لیے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ صورتہ منکوحہ میں قار ہیں :

تنبیہ : رکن قیاس سے مراد علت ہے اور یہاں علت سے مراد وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان جامع ہو کیونکہ یہی علت رکن قیاس ہے کما سبأقی ۔

قولہ اما الاول الخ یعنی قیاس کے لغوی اور اصطلاحی معنی کا بیان یہ ہے کہ قیاس لغة التقدير ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اندازہ کرنا جیسے کہا جاتا ہے قس النعل بالنعل کہ ایک نعل کو دوسری نعل سے اندازہ کرادو

ایک نعل کو دوسری نعل کی نظیر بنا صاحب النامی فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنی علماء کرام کا اختلاف واقع ہوا ہے ابن حاجب اور ان کے متبعین کا مختاریہ ہے کہ قیاس کا لغوی معنی مساوات ہے کہا جاتا ہے فلان یقیاس بفلان کہ فلان شخص، فلان شخص کے مساوی ہے اور اکثر علماء کرام کا مختاریہ ہے کہ قیاس کا لغوی معنی التقدير ہے کما تر اور یہ معنی اظہر ہے کیونکہ قیاس، قائل کی صفت ہے اور مساوات مقیس کی صفت ہے یا مقیس علیہ کی یہ سوال مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "اجملہ" میں "ضمیر جو کہ مذکر ہے یہ النعل کی طرف راجع ہے اور النعل مؤنث سماعی ہے لہذا راجع اور مرجع کے درمیان مطابقت نہیں ہے الجواب "ضمیر مذکر النعل کی طرف باعتبار ظاہر لفظ کے راجع ہے فلا اشکال قوله والفقہاء الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب قیاس کے لغوی معنی کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قیاس کا اصطلاحی معنی بیان کرتے ہیں کہ فقہاء کرام جب اصل سے فرع کا حکم اخذ کرتے ہیں تو اس اخذ کو قیاس کہتے ہیں اور اخذ سے مراد فرع میں اصل کے حکم کی مثل کا اثبات ہے یعنی فقہاء کرام جب اُس وصف جو کہ اصل مقیس علیہ اور فرع مقیس کے درمیان مشترک ہے اور حکم کی علت ہے اس کے اشتراک کی بناء پر اصل مقیس علیہ سے فرع مقیس کا حکم ظاہر کرتے ہیں تو اس کا نام قیاس رکھتے ہیں۔ پھر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قیاس کے لغوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان بایں الفاظ مناسبت کا بیان فرمایا "تقدیر ہم الفرع بالاصل فی الحكم والعلمۃ" پس قیاس کا اصطلاحی معنی التقدير میں قیاس کے لغوی معنی کے موافق ہے البتہ لغوی معنی میں تقدیر مطلق ہے اور اصطلاحی معنی میں اصل اور فرع کے درمیان علت اور حکم میں تقدیر ہے پس ہمارے اس بیان سے یہ امر واضح ہو گیا کہ اصل اور فرع کے درمیان حکم اور علت میں مساوات قیاس کی شرط ہے قیاس کی حقیقی نہیں ہے بلکہ قیاس کی حد وہ ہے جو شیخ ابی منصور رحمہ اللہ تعالیٰ سے بایں الفاظ منقول ہے "القیاس ابانتہ مثل حکم احد المذکورین مثل علیۃ فی الآخر" یعنی دو معلوم امور میں سے ایک یعنی فرع میں دوسرے یعنی اصل کی علت جیسی علت کے پائے جانے پر اصل کے حکم کے مماثل حکم کے ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے "اس تعریف میں ابانت (ظاہر کرنے) کے لفظ کو سوائے لفظ اثبات ثابت کرنے کے اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ قیاس دراصل حکم کے لیے ظہر (ظاہر کرنے والا) ہے اُس کے لیے مثبت (ثابت کرنے والا) نہیں ہے بلکہ مثبت تو اللہ تبارک و تعالیٰ

ہے اور تعریف مذکور میں لفظ "مثل حکم و مثل علت" بڑھا کر اشارہ کر دیا کہ بعینہ اصل کا حکم اور اس کی علت فرع کی طرف منتقل نہیں ہوتے ہیں بلکہ اصل کے حکم کے مماثل حکم منتقل ہوتا ہے اور اگر لفظ مثل کا ذکر نہ کرتے تو انتقال اوصاف کا قول لازم آتا جو کہ ظاہر البطلان ہے اور لفظ "المذکورین" جو معنی "المعلومین" ہے کا ذکر اس لیے کیا ہے تاکہ یہ تعریف قیاس، القیاس بین الموجودین اور القیاس بین المعدومین کو شامل کر جائے اور القیاس بین المعدومین کی مثال جیسے مجنون کو عقل نہ ہونے کی وجہ سے صبی لایعقل پر قیاس کرنا کہ جس طرح مجنون عن فہم الخطاب کی وجہ سے صبی لایعقل سے خطاب ساقط ہوتا ہے اسی طرح مجنون سے بھی مجنون عن فہم الخطاب کی وجہ سے خطاب ساقط ہوتا ہے کیونکہ مذکور معنی معلوم، موجود اور معدوم دونوں کو شامل ہوتا ہے، بہر حال قیاس کی تعریف (یعنی اصل کی علت جیسی علت کے فرع میں پائے جانے پر فرع میں اصل کے حکم جیسا حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے) جامع مانع ہے: فائدہ، قیاس شرعی، دلائل شرعیہ اربعہ میں سے ایک دلیل ہے جب کسی پیش آمدہ مسئلہ اور حادثہ میں اس سے قوی دلیل نہ پائی جائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے، قیاس کے ثبوت شرعیہ ہونے پر نقلیہ اور عقلیہ دلائل موجود ہیں، دلائل نقلیہ یہ ہیں: ۱۔ ما اشد تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "فاعتبروا یا اولی الابصار" ترجمہ: عبرت پکڑو۔ ۲۔ اے اہل بصیرت! اعتبار کا معنی ہے کسی شے کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا گویا کہ یوں فرمایا "قیسوا الشئ علی نظیرہ" یعنی شے کو اس کی نظیر پر قیاس کرو" اور یہ حکم اپنے عموم کے اعتبار سے ہر قیاس کو شامل ہے خواہ ایسی شے کا قیاس ہو ایسی شے پر جس سے عبرت پکڑی جاتی ہے یا فروع شرعیہ کا قیاس اصول شرعیہ پر ہو پس کسی شے کے لیے وہ حکم ثابت کرنا جو اس کی نظیر میں ثابت ہے یہ بھی "فاعتبروا" میں داخل رہے گا اور حقی بات یہ ہے کہ سیاق آیت، عبرت پکڑنے اور نصیحت حاصل کرنے کے لیے ہے پس اس آیت کی اس پر عبارت دلالت ہوگی اور دوسری صورت پر اس آیت کی دلالت اشارۃ ہوگی بہر حال قیاس کرنے کے لیے حکم ہے پس اگر قیاس حجت نہ ہو تو حکم کا عبث ہونا لازم آئے گا اور اللہ تبارک و تعالیٰ اس سے منزہ ہے کہ کسی عبث کام کا حکم دے: ۱۔ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام لمعاذ بن جبل حین بعثہ الی الیمین ثم تقضی یا معاذ قال بکتاب اللہ تعالیٰ قال فان لم تجد قال بسنتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فان لم تجد قال بجمہ برأی فصوبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الحمد للہ

الذی وفق رسول رسول اللہ علی ما یحب ویرضاه ، رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل کو اُس وقت فرمایا جبکہ اُن کو عین کی طرف بھیجا کہ اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کرو گے تو انہوں نے عرض کیا کتاب اللہ سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تم کو کتاب اللہ میں نہ ملے عرض کیا سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں بھی نہ پاؤ تو عرض کیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گایہ سن کر پسند فرمایا اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اُس نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اُس بات کی کہ جس سے وہ راضی ہے نوافق دی ہے: دیکھیے اگر قیاس حُجَّتِ شرعیہ نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ کا قول "ابتعد برأی" کو فوراً رد فرما دیتے اور یہ سن کر ہرگز آپ اللہ تعالیٰ کا شکر بجا نہ لاتے تو اس حدیث شریف سے آیت اور حدیث نہ ہونے کی صورت میں واضح طور پر قیاس کا حُجَّتِ شرعیہ ہونا ثابت ہوتا ہے پس اُن لوگوں کا قول مردود ہوا جو قیاس کو حُجَّتِ شرعیہ تسلیم نہیں کرتے: باقی حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اجماع کا ذکر اس لیے نہیں کیا کہ اجماع حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ہمہ مبارک میں حُجَّت نہ تھا بلکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وصال شریف کے بعد حُجَّتِ شرعیہ مقرر ہو اسے: **روى ان امرأة خثعمية اتت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان ابني كان شقيفاً كليل ادر كه الج وهو لا يمسك على الرحلة فيجذبني ان ارج عنه قال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين ففرضته اما كان يجزئك فقالت بلى فقال عليه السلام فدين الله احق واولى الحق رسول الله عليه السلام الج في حق الشيخ الفاني بالحقوق الما يه وأشار الى علة مؤثره في الجواز وهي القضاء وهذا هو القياس: صحاح ستہ میں حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ نبی اوداع میں قبیلہ خثعم سے ایک عورت رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت شریف میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہے اُس پر یزج فرض ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا کیا اگر میں اس کی طرف سے حج کروں تو وہ حج کافی ہے حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تو اس امر کے بارے بٹلا کہ اگر تیرے باپ کے ذمہ کسی کا قرض ہوتا تو تو اپنے باپ کی طرف سے وہ قرض ادا کرتی تو وہ کافی ہوتا؟ اُس عورت نے**

عرض کیا بلاشبہ اداء کرتی اور وہ کافی ہوتا تو حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا پس اللہ تعالیٰ کے قرض کو
 اداء کرنا یعنی اپنے باپ کی طرف سے حج اداء کرنا زیادہ ضروری اور بہتر ہے تو رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
 نے حج کو شیخ فانی کے حق میں حقوق مالیہ کے ساتھ لاحق کر دیا ہے اور علت مؤثرہ کی طرف اشارہ فرمادیا ہے
 جس سے جواز ثابت ہوتا ہے اور وہ علت مؤثرہ قضاء ہے اور اسی کا نام قیاس ہے اگر قیاس صحیح نہ ہوتا
 تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایسا نہ فرماتے : **روى ابن الصباغ وهو من سادات**
اصحاب الشافعي في كتاب المستمسك بالشامل عن قيس بن طلق بن علي انه قال حياء
رجل الى رسول الله عليه السلام كانه بدوى فقال يا نبى الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعدما
توضاء فقال هل هو الا بدنة مند ومذا هو القياس، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے معزز
 شاگردوں میں سے ابن صباغ نے اپنی کتاب "شامل" میں یہ روایت قیس بن طلق بن علی سے کی کہ ایک شخص
 حضور پر نور شافع یوم النشور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا جو بدوی معلوم ہوتا تھا اس نے عرض
 کیا یا نبی اللہ آپ کا اس بارے کیا ارشاد ہے کہ اگر کسی شخص نے وضو کرنے کے بعد اپنے عضو تناسل کو ہاتھ لگایا
 یعنی کیا اس کا وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ وہ نہیں ہے مگر اس
 سے ایک ٹکڑا گوشت کا اور یہ بھی قیاس ہے کیونکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس عضو کو دوسرے اعضاء پر
 قیاس فرمایا جیسے اور اعضاء کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح اس کو ہاتھ لگانے سے بھی وضو نہیں
 ٹوٹے گا ۵ اور آثار صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے بھی قیاس کا حجت ہونا ثابت ہے : **وسئل ابن**
مسعود عن تزوج امرأة ولو يسم لها مبرا وقد مات عنها زوجها قبل الدخول
فاستعمل شهرا ثم قال اجتمع فيه برأى فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن
ابن امرئ فقال ادعى لها مبرا مثل نسائها ولا وكس فيصا ولا شططا ۶ اور حضرت عبداللہ
 ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا گیا کہ ایک رجل نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کا ہر مہینہ نہیں
 کیا اور خلوت سے پہلے خاوند مر گیا پورا مہر آئے گا یا نصف حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک
 مہینہ تک مہلت مانگی پھر فرمایا کہ میں اس مسئلہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کر رہا ہوں اگر درست ہوا تو یہ

اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے ہے اور اگر خطا ہوا تو ابن مسعود کی طرف سے ہے یہ کہہ کر فرمایا کہ اس کو مہر مثل ملے گا کہی اور نقصان نہیں ہوگا۔ اور اُس پر وفات کی عدت لازم ہے اور اُس عورت کے لیے میراث بھی ہے اور آپ کے اس اجتہاد کا صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو علم ہوا اور کسی نے آپ کی مخالفت نہیں کی بہر حال اس روایت سے ایک جلیل القدر صحابی کا اجتہاد ثابت ہو رہا ہے۔ اور قیاس کی جُحیّت کی عقلی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فاعتبروا یا اولی الابصار“ جو کہ کفار سابقین کی سزاؤں کے متعلق وارد ہوا ہے تو اس اعتبار کے معنی ہیں پہلی اُمتوں کے احوال میں غور و فکر کرنا یعنی خطاب ہو رہا ہے کہ اے عقل و بصیرت دان! اپنے احوال کو کفار سابقین کے احوال پر قیاس کرو اور اس امر میں تامل کرو کہ اگر تم بھی اللہ تبارک و تعالیٰ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ تکذیب و دشمنی سے پیش آؤ گے تو تمہیں بھی کفار کی طرح قتل اور جلا وطنی کی سزا میں مبتلا کر دیا جائے گا آیت کا یہ مفہوم عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور قیاس شرعی اسی کی نظیر ہے کیونکہ اس میں عداوت علت ہے اور عقوبت و سزا حکم ہے جو علت مذکورہ کے پائے جانے پر کفار سابقین سے تمام اُن لوگوں کی طرف منتقل ہوگا جن میں یہ علت پائی جائے گی اسی طرح حکم شرعی مثلاً حرمتِ خمر کی علت یعنی اسکار کے پائے جانے پر یہ حکم حرمت اصل سے منتقل ہو کر فرع میں ثابت ہوگا جس جس میں علت اسکار پائی جائے گی۔ دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ الفاظ کے معانی لغویہ میں غور و فکر کر کے بطور استعارہ دوسرے معانی کے لیے اُن کا استعمال مشہور و معروف ہے مثلاً لفظ اسد کے لغوی معنی میں تامل کیا جائے کہ وہ ایک مخصوص جنگلی جانور ہے جس میں انتہائی درجہ کی جرات اور بہادری پائی جاتی ہے پھر اسی شجاعت و بہادری میں شرکت کی بناء پر بہادر آدمی کے لیے یہ لفظ اسد مستعار لیا جاتا ہے؛ تو یہ استعمال بالکل شائع ذائع ہے؛ اور بعض لوگ (جیسے داؤد ظامری اور خوارزمی) تشریعت میں جحیّت قیاس کا انکار کرتے ہیں اُن کے دلائل یہ ہیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَرَزَّانَا لَمِیَا انکتاب تنبیا نا لکل شیء“ کہ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر شئی کا بیان ہے یعنی یہ کتاب امور شرعیہ میں سے ہر شئی کو واضح کرتی ہے پس قرآن کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت نہیں ہے البواب قرآن میں ہر شئی خاص اپنے عنوان کے ساتھ اس طرح مذکور نہیں ہے کہ اس کا معنی صریح طور پر منکشف ہو بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ معانی پر شیدہ ہوتے ہیں جو تامل کے بغیر مدہک نہیں ہو سکتے جو کچھ قرآن میں ہے اُس کے لیے قیاس

منظر ہے اُس کے خلاف نہیں ۲ قرآن پاک میں ہے "لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين" ہر ایک خشک و تر سب کچھ قرآن کریم میں ہے لہذا قیاس کی حاجت نہیں ہے: الجواب یہاں کتاب سے مراد لوح محفوظ ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ لوح محفوظ میں ہر شئی موجود ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ کتاب سے مراد قرآن ہے تاہم اس سے منکرین قیاس کے مذہب کی تائید نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اس صورت میں مراد یہ ہے کہ قرآن سے امور شرعیہ میں سے کوئی چیز مترک نہیں ہوئی ہے بعض امور کا لفظاً ذکر ہوا ہے اور بعض کا معنایں مقیس علیہ میں حکم قرآن پاک میں لفظاً موجود ہے اور مقیس میں حکم معنایا جاتا ہے اور قیاس پر عمل کرنے سے قرآنی امور کے احکام کا اظہار ہوتا ہے ۳ چونکہ حکم قیاس کی مدار عقل پر ہونے کی وجہ سے اس کی اصل ہی میں شبہ ہے کیونکہ یقینی طور پر کوئی نہیں بتا سکتا کہ اس حکم کی علت وہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے اور ظاہر ہے کہ جب قیاس میں خود شبہ ہے تو اس سے حکم کیسے ثابت ہو سکتا ہے حکم شرعی کا ثابت کرنا اللہ تبارک و تعالیٰ کا کام ہے بندوں کا نہیں ہے بندوں کی عقل اُس کے ادراک سے قاصر ہے چنانچہ نماز کی رکعات اور تمام مقادیر شرعیہ کے ادراک سے عقل عاجز ہے ہاں جو چیز عقل سے مدرک ہو سکتی ہے اس میں رائے کے مطابق عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ وہ قطعی ہو جاتی ہے جیسے معاملات حرب وغیرہ الجواب عمل کرنے کے لیے ظن کافی ہے اور وہ یوں ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے حقوق میں تصرف اُسی کے اذن سے کرتے ہیں نہ یہ کہ جو چیز عقل سے مدرک نہیں ہو سکتی اس میں قیاس کرتے ہیں باقی قیاس میں شبہ کی وجہ سے عمل مترک نہیں ہو سکتا ہاں شبہ علم و یقین کے منافی ہے اور علم یقینی کا منتفی ہونا باوجودیکہ عمل منتفی نہ ہو یہ جائز ہے:

وَأَمَّا شَرْطُهُ فَإِنَّ لَا يَكُونُ إِلَّا صُلًّ مُخَصَّوْصًا بِحُكْمِهِ بِنَصٍّ آخَرَ
كَقَبُولِ شَهَادَةِ خَزِيمَةٍ وَحْدَهُ كَانَ حُكْمًا ثَبَتَ بِالنَّصِّ
اِخْتِصَاصُهُ بِإِكْرَامِهِ لَهُ وَإِنْ لَا يَكُونُ إِلَّا صُلًّ مَعْدُودًا لَهُ
عَنِ الْقِيَاسِ كَأَيْجَابِ أَطْرَاقٍ بِالْقُرْمَةِ فِي الصَّاقَةِ:

ترجمہ: اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ "الیعنی مقیس علیہ" کا حکم خود اس کے لیے مخصوص ہونا دوسری نص سے ثابت نہ ہو جیسے تنہا حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کا قبول ہونا (پس یہ قبول) ایسا حکم ہے کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اس حکم کے ساتھ اختصاص نص سے ثابت ہے آپ کے اعزاز و اکرام کے لیے اور (قیاس کی دوسری شرط یہ ہے کہ) اصل قیاس کے مخالف نہ ہو جیسے نماز میں تہنیت سے طہارۃ کا ایجاب :

تقریر و تشریح قولہ "اما شرط" الخ قیاس کی چار شرطیں ہیں "وعدنی اور دو وجودی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "اما شرط" الخ سے پہلی عدنی شرط کا بیان فرماتے ہیں اس کی توضیح کے لیے یہ امر ذہن نشین رہنا چاہیے کہ جمہور فقہاء کرام کے نزدیک یہاں لفظ "اصل" سے مراد "حکم منصوص علیہ" کا محل ہے یعنی قیاس میں لفظ "اصل" سے مراد مقیس علیہ ہے مثلاً جب تفاضل کی صورت میں چادلوں کی چادلوں کے ساتھ بیع کی تحریم میں چادلوں کو تفاضل کی صورت میں گندم کی گندم کے ساتھ بیع کی تحریم میں گندم پر قیاس کیا جائے تو یہاں اصل گندم ہوگی کیونکہ گندم صورت مذکورہ میں "حکم حرمتہ" کا محل ہے، نص اس میں وارد ہوئی ہے اور تقدیر مذکورہ پر چادل فرج ہیں: اور متکلمین کے نزدیک یہاں اصل سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو "حکم منصوص علیہ" پر دال ہو یعنی قیاس میں لفظ "اصل" سے مراد نص یا اجماع ہے جیسے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد "الحنطة بالحنطة الخ" الخ تو اس تقدیر پر مثال مذکور میں اصل یہ حدیث ہے جو حکم حرمت پر دال ہے اور تقدیر مذکورہ پر فرج وہ حکم ہے جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے جیسے صورت تفاضل میں چادلوں کی چادلوں کے ساتھ بیع کی تحریم: لیکن جمہور فقہاء کرام کا مذہب حق ہے اور یہی اس مقام کے مناسب ہے = اور یہاں خصوص سے مراد نفوذ ہے، صیغہ عامہ سے خصوص مراد نہیں ہے اور "بمک" میں "بخصوص" کا صلہ ہے اور ضمیر، اصل کی طرف راجع ہے اور نص آخر "میں" بآسببیت کے لیے ہے پس اس تقدیر پر معنی یہ ہوا کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ حکم کا محل جو کہ مقیس علیہ ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ اس نص آخر کی وجہ سے متفرد نہ ہو جو کہ اختصاص پر دلالت کرتی ہے اور اگر اصل سے مراد "نص دال" ہو اور بآمعنی مع ہو تو اس صورت میں معنی کا فساد ظاہر ہے کیونکہ اس وقت معنی یوں ہوگا کہ جو نص مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ خصوص نہ ہو دوسری نص سے حالانکہ

یہاں دوسری سے یقیناً وہی نص مراد ہے جو مقیس علیہ کے حکم پر وال ہے ایک ہی نص کو دال علی الحکم اور پھر
اسی نص آخر سے تعبیر کرنا یعنی سی بات ہے؛ قولہ لقبول شہادۃ خزیمۃ وحدہ یعنی اصل مقیس علیہ جو کہ اکیلے حضرت
خزیمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادۃ ہے اس کا حکم کروہ قبول ہے وہ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ
آپ کی تعظیم و تکریم کے لیے نص آخر کی وجہ سے خاص کیا گیا ہے اور نص آخر وہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
کا یہ ارشاد ہے ”من شهد له خزیمہ فهو حسیۃ“ جس کے حق میں خزیمہ شہادۃ دیں تو اکیلے ان
کی شہادت کافی ہے تو اس پر کسی دوسرے کی شہادۃ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا چاہے وہ مرتبہ میں ان سے بڑھ
کر کیوں نہ ہو جیسے خلفاء راشدین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کیونکہ اس سے حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اکیلے
کی شہادت قبول ہونے کی خصوصیت کا اعزاز باطل ہو جائے گا پس یہ قیاس حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے
ارشاد مذکور کے مخالف ہوگا اور ایسا قیاس تو باطل ہوتا ہے اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ ابو داؤد اور احمد نے
عمار بن خزیمہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ کسی اعرابی (بدو) سے
ایک گھوڑا خریدا اور اُس کو اُس کے گھوڑے کی قیمت دینے کے لیے اپنے پیچھے پیچھے لے چلے تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم تیز تیز تشریف لے جا رہے تھے اور اعرابی آہستہ آہستہ چل رہا تھا (جس کی وجہ سے حضور نبی اکرم
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور اعرابی کے درمیان کچھ فاصلہ ہو گیا) تو لوگوں نے اعرابی سے اُس کے گھوڑے کے
متعلق گفتگو شروع کر دی پس وہ اس اعرابی کے گھوڑے کی قیمت لگاتے تھے کیونکہ لوگ اس بارے قطعاً نہیں
جانتے تھے کہ یہ گھوڑا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس اعرابی سے خرید لیا ہے تو اُس اعرابی نے حضور اکرم صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم کو ندا کرتے ہوئے کہا کہ اگر آپ اس گھوڑے کو خریدنا چاہتے ہیں تو خرید لیں ورنہ میں اس کو
کسی اور کے ہاتھ بیچ دوں گا تو حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جب اس کی یہ آواز سنی تو آپ رک گئے تو آپ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں نے یہ گھوڑا تجھ سے نہیں خریدا؟ تو اس اعرابی نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اگر آپ نے یہ گھوڑا مجھ سے خریدا ہے
تو اس پر کوئی گواہ لاؤ پس اس وقت حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ میں اس امر کی شہادت دیتا ہوں کہ یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم آپ نے
اس گھوڑے کو خرید فرمایا ہے پس حضور اکرم حضرت خزیمہ کی طرف متوجہ ہوئے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم تو
اُس وقت موجود نہیں تھے تم کس طرح میرے حق میں شہادت دے رہے ہو تو انہوں نے جواباً عرض کیا کہ یا رسول اللہ

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یہ شہادت آپ کی تصدیق کی وجہ سے ہے یعنی جب ہم نے آسمان اور غیب کی عظیم شان
 خبروں میں آپ کی تصدیق کی ہے تو اس گھوڑے کی بابت ہم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تصدیق کیوں نہ کریں
 تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خوش ہو کر فرمایا ”من شهد له خزیمۃ فهو حسبه“ تو
 آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہ کے اعزاز و اکرام کے لیے ان کی شہادۃ کو دو مردوں کی شہادت
 کے برابر قرار دیا ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف یہ ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے
 حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کو دو شہادتوں کے قائم مقام قرار دیا ہے اور انہوں نے قصہ مذکورہ
 کو بیان نہیں کیا ہے، صاحب النامی فرماتے ہیں ”فلا جدد الرویۃ التی ذکرہا بعض الشارحین
 بلفظہا“ اور حاشیہ پر یہ تحریر کرتے ہیں ”فلم اجدہذا الحدیث بلفظہ فی کتب الحدیث و لکن
 معنایہ ثابت من الاحادیث الصحیحہ والآثار القویۃ“ بہر حال مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں
 کہ یہ قبول ایسا حکم ہے کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اختصاص (یعنی تفرّد) اس حکم کے ساتھ نقص آخر کی
 وجہ سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے تعدّد فی الشہادہ کو واجب قرار دیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے
 ”فاستشهدوا شہیدین من رجالکم واشہدوا ذوی عدل منکم“ لیکن حضرت خزیمہ
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس حکم سے حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد ”من شهد له خزیمۃ الحدیث“
 سے خاص کر لیا گیا ہے حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تعلیم و تکریم کے لیے کیونکہ حاضرین میں سے صرف آپ نے ہی
 اس امر کو سمجھا تھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خبر معائنہ کی طرح ہے پس جس طرح کسی شئی کے بارے دیکھ کر
 شہادت دینا جائز ہے اسی طرح حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خبر پر شہادت دینا جائز ہے لہذا حضرت خزیمہ
 پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا خواہ وہ آپ کی مثل ہو یا آپ سے فائق ورنہ نقص موجب للاختصاص کی مخالفت
 لازم آئے گی: قولہ ان لا یكون الاصل معدولا بہ عن القیاس الخ قیاس کے لیے دوسری (عدلی) شرط یہ ہے کہ
 اصل (یعنی مقیس علیہ) قیاس کے مخالف نہ ہو کیونکہ جب اصل یعنی مقیس علیہ خود ہی قیاس کے مخالف ہوگا تو اس
 پر کسی دوسرے کو قیاس کیا جاسکتا ہے اور ”العدول عن القیاس“ کی چار صورتیں ہیں ۱۔ انس کا حکم بغیر کسی سبب
 معقول کے مستثنیٰ ہو جیسے شہادت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ۲۔ ایک حکم شارع کی طرف سے مشروع ہو اور

اُس کی وجہ معقول نہ ہو جیسے اعداد الرکعات کیونکہ رکعات کے اعداد کی وجہ معقول نہیں ہے۔ ”الاحکام
 المشروعة العديمة النظیر“ جیسے رخص المسافر والمسح علی الخنین، دوسری دوسری
 قسم کو ”معدولہ عن القیاس“ مجازاً کہا جاتا ہے کہ اور ان تین اقسام پر بالاتفاق کسی دوسرے کو
 قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ قاعدہ عامہ سابقہ سے کسی حکم کا استثناء ہو لیکن نظر دقیق سے استثناء کی وجہ مفہوم معلوم
 ہو رہی ہو جیسے مستحبات پس جمہور فقہاء کے نزدیک جب کوئی حکم، علت استثناء میں مشارک ہو تو اس حکم
 کی پہلے حکم پر قیاس کرتے ہوئے تخصیص جائز ہے ہاں اس امر میں بعض فقہاء نے اختلاف کیا ہے، بہر حال مصنف
 رحمہ اللہ تعالیٰ کی ”کون الاصل معدولہ عن القیاس“ سے مراد وہ اصل ہے جس کا معنی بالکل
 معقول نہ ہو اور وہ اصل، قیاس کے من کل وجہ مخالف ہو اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ پر مستحبات کو لے کر
 اعتراض تو نہیں ہو سکتا لیکن یہ اعتراض ضرور وارد ہو گا کہ شرط ثانی، شرط اول سے بے نیاز کر رہی ہے یعنی شرط ثانی
 کے ہوتے ہوئے شرط اول کے ذکر کرنے کی حاجت نہیں رہتی کیونکہ شرط اول شرط ثانی کی ایک قسم ہے کما علت الفاء
 لهذا ان دونوں شرطوں میں تقابل مستحس نہیں ہے: قولہ کلیجاب الطہارة الخ یعنی جیسے نماز میں قہقہہ کی وجہ
 سے ایجاب طہارة ہے کیونکہ صلوٰۃ مطلقہ میں قہقہہ کی وجہ سے ایجاب طہارت قیاس کے مخالف ہے یہ ایجاب طہارت، نص کے ساتھ
 ثابت ہے اور وہ حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ”الامن ضحك منك فحققه فليعد الصلوة
 والوضوء جعياً“ کیونکہ قیاس تو یہ ہے کہ طہارت کسی منافی امر کے ساتھ زائل ہو اور وہ نجاست ہے اور قہقہہ تو
 نجاست نہیں ہے پس یہ اصل، قیاس کے مخالف ہے تو اس پر اس شخص کے ارتداد کو قیاس نہیں کیا جاسکتا
 جو نماز میں مرتد ہو گیا ہو العیاذ باللہ لهذا اس کا وضوء نہیں ٹوٹے گا اور اسی طرح اس پر سجدہ تلاوت اور نماز
 جنازہ میں قہقہہ کو بھی قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اصل، صلوٰۃ مطلقہ میں ثابت ہے اور سجدہ تلاوت اور نماز
 جنازہ دونوں صلوٰۃ مطلقہ نہیں ہیں لهذا سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ میں قہقہہ سے وضوء نہیں ٹوٹے گا
 پس اس اصل کا حکم متعدی نہیں ہو گا:

وَأَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بَعِيْنَهُ إِلَى فَرْعٍ

هُوَ نَظِيرُهُ وَلَا نَصَّ فِيهِ فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ لِثَبَاتِ اسْمِ
 الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْأَشْرِبَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمِ شَرْعِيٍّ وَلَا لِصَحَّةِ
 ظَهَارِ الذَّمِّ لِكُونِهِ تَغْيِيرُ الْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ
 فِي الْأَصْلِ إِلَى إِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ النَّيِّةِ وَلَا لِتَعْدِيَةِ
 الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِي فِي الْفَطْرِ إِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِئِ لِأَنَّ
 عُذْرَهُمَا دُونَ عُذْرِهِ فَكَانَ تَعْدِيَّتُهُ إِلَى مَا لَيْسَ بِنَظِيرِهِ
 وَلَا لِشَرْطِ الْإِيْمَانِ فِي رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظَّهَارِ وَفِي
 مَصْرَفِ الصَّدَقَاتِ لِأَنَّهُ تَعْدِيَّتُهُ إِلَى مَا فِيهِ النَّصُّ بِتَغْيِيرِهِ :

ترجمہ اور (قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہ اُس فرع کی طرف
 متعدی ہو جو کہ اصل کی کامل نظیر ہے، اور فرع میں کوئی علیحدہ نص موجود نہ ہو پس باقی اشرہ کے لیے حکم عام
 ثابت کرنے کی وجہ سے تعلیل درست نہیں ہوگی کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں ہے۔ اور نہ ذمی کے ظہار کی سبوت کے
 لیے تعلیل درست ہے کیونکہ اس سے حرمت کا حکم جو اصل (یعنی مسلمان) کے حق میں کفارہ اداء کرنے سے ختم ہو جاتا
 ہے فرع میں یہ متغیر ہو جاتا ہے کہ کفارہ اس میں حرمت کے حکم کو ختم نہیں کرتا ہے اس میں حرمت کا حکم ہمیشہ کے
 لیے ثابت ہوتا ہے اور بھول کر کھانے پینے والے پر قیاس کر کے عدم افطار کے حکم کا تعدیہ مکْرہ اور خاطی کے
 حق میں درست نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کا عُذر ناسی کے عُذر سے کمتر ہے پس حکم کا تعدیہ اُس چیز کی طرف ہوا
 جو اس ناسی کی نظیر نہیں ہے اور کفارہ یمین اور ظہار میں جو غلام آزاد کیا جائے اس کے لیے اور اسی طرح
 صدقات کے مصرف میں ایمان کی شرط لگانا (کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے) درست نہیں ہے کیونکہ اس

سے فرع میں مستقل نص ہوتے ہوئے اس کے تفادف کو متغیر کرتے ہوئے اصل کے حکم کا تعدیہ لازم آتا ہے :

تقریر و تشریح قولہ وان متعدی المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ قیاس کی تیسری شرط (جو کہ وجودی ہے) کا بیان فرماتے ہیں کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو کہ اصل کی کامل نظیر ہے اور فرع میں کوئی علیحدہ نص موجود نہ ہو پس خمر کے علاوہ باقی اشربہ کے لیے اسم خمر کے اثبات کی وجہ سے قیاس درست نہیں ہوگا کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں ہے، یہ شرط اگرچہ تسمیہ اور عنوان کے اعتبار سے ایک ہے مگر حقیقت میں یہ شرط اربعہ پر مشتمل ہے اور چند امور جب ایک امر میں مشترک ہوں تو ان کو ایک نام سے موصوم کیا جاسکتا ہے اور شرط اربعہ، تعدی کی تحقیق کی طرف راجع ہوتی ہیں جبکہ پہلے دونوں شرطیں تعدی کے شروط میں سے ہیں، شرط اربعہ میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ حکم متعدی شرعی ہو لغوی نہ ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بغیر کسی تغیر کے بعینہ متعدی ہو، اور تیسری شرط یہ ہے کہ فرع اصل کے کامل طور پر مماثل ہو اور نہ ہو، اور چوتھی شرط یہ ہے کہ فرع میں کوئی مستقل نص وارد نہ ہو، مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان چاروں شرطوں پر تفریعی مثلاً ذکر کی ہیں جوابی بیان کی البتہ تیسری شرط کا شرط اربعہ پر مشتمل ہونا، جمہور اصولیین کی رائے ہے بعض شارحین نے شرط اربعہ پر دو شرطوں کا اضافہ کر کے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی مذکورہ بالا عبارت چھ شرطوں پر مشتمل ہے چار تو وہ ہیں جو مذکور ہوئیں اور باقی دو یہ ہیں اول، حکم متعدی نص سے ثابت ہو قیاس سے ثابت نہ ہو یعنی مقیس علیہ کا حکم شرعی نص سے ثابت شدہ ہو قیاس سے ثابت شدہ نہ ہو کیونکہ اگر دونوں قیاسوں کی علت ایک ہو تو واسطے کا ذکر لغو ہوگا اور اگر علت ایک نہیں ہے تو دونوں قیاسوں میں سے ایک باطل ہوگا کیونکہ یہ اس علت پر مبنی نہیں ہوگا جس علت کا شارع نے اعتبار کیا ہے شرط دوم یہ ہے کہ حکم متعدی ہر یعنی اصل (مقیس علیہ) کے حکم کو فرع کی طرف لے جانا کیونکہ اگر حکم متعدی نہیں ہوگا تو ہمارے نزدیک تعلیل صحیح نہیں ہوگی، یہ دونوں شرطیں اگرچہ اپنے مقام پر درست ہیں لیکن ان کا کوئی خاص ثمرہ نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں باتیں خود قیاس کی حقیقت میں بطور اصول مضمونہ داخل ہیں بطور شرط کے ان کا علیحدہ ذکر کرنا بے ثمرہ ہے کمالاً مخفی :

قولہ فلا یستقیم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے پہلی شرط پر تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ مقیس علیہ کا حکم شرعی ہونا ضروری ہے پس خمر کے معنی کا لحاظ کر کے کھجور اور گندم وغیرہ کے پھوڑ پر خمر کا اسم ثابت کرنا پھر اس کا حکم جاری کرنا درحقیقت حکم لغوی پر قیاس ہے جو اخلاف کے نزدیک صحیح نہیں ہے، ابن شریح اور باقلانی اور ایک گروہ اہل عربیہ کا کہنا ہے کہ خمر وہ ہوتی ہے جو عقل کو ڈھانپ لے اور اس کو غلط، خطا یعنی خراب کر دے تو بنیذ جب حدیث کو پہنچ جائے اور عقل کو ڈھانپ لے یعنی خراب کر دے تو ہم اس کا نام خمر رکھیں گے اور خمر والا حکم جاری کریں گے اگر کسی شخص نے تھوڑی یا زیادہ پی لی تو ہم حد کا حکم جاری کریں گے اس کا قلیل اور کثیر حرام لعینہ ہو گا کیونکہ یہ خمر کے افراد سے ہے جو حرام لعینہ ہے اور انہوں نے انگور کے پھوڑ کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ انگور کے شیرہ میں جب شدت مطربہ نہ ہو تو اس کو خمر کے اسم سے موسوم نہیں کیا جاتا ہے اور جب خمر میں شدت مطربہ حاصل ہو جائے تو اس پر اسم خمر کا اطلاق کیا جاتا ہے اور جب یہ شدت زائل ہو جائے تو اسم خمر بھی زائل ہو جاتا ہے پس یہ دوران ظن کا فائدہ دیتا ہے تو ہمارے گمان میں غالب یہی امر ہے کہ اسم خمر کے لیے علت یہی وصف شدت ہے ہم جس چیز میں یہ شدت پائیں گے اس پر اسم خمر کا اطلاق کریں گے اور اس پر خمر کا حکم جاری کرتے ہوئے کہیں گے وہ چیز قلیل ہو یا کثیر حرام لعینہ ہے جیسے بنیذ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ حضرات اصل لغوی پر اس کے اسم کے اطلاق کے لیے اس میں ایک علت نکالتے ہیں پھر جس چیز میں اس علت کو پاتے ہیں اس پر اس اصل کے اسم کا اطلاق کرتے ہیں اور اس پر اصل کے حکم کو جاری کر دیتے ہیں جیسے خمر پر اسم خمر کے اطلاق کے لیے "عقل کو خراب کرنے والی" علت نکالی پھر بنیذ میں اس علت کو پا کر اس پر اسم خمر کا اطلاق کیا اور خمر والا حکم جاری کیا لیکن اس امر میں کہ بنیذ کو علت میں اشتراک کی بناء پر خمر کا حکم دیا جائے اور اس امر میں کہ بنیذ پر خمر کے اسم کا اطلاق کیا جائے بڑا فرق ہے کیونکہ اقل حکم شرعی قیاس ہے اور ثانی لغت میں قیاس ہے اول اکثر کے نزدیک جائز ہے اور ثانی یعنی قیاس فی اللغة جمہور کے نزدیک ناجائز ہے مگر اکثر اصحاب الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اس کو بھی جائز کہتے ہیں جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے فتدکرہ قولہ لا ینسب لکم شرعی = مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول "فلا یستقیم الخ" پر دلیل پیش کرتے ہیں اس کا بیان یہ ہے کہ خمر کے علاوہ باقی اشربہ جیسے بنیذ و غیرہ پر خمر کے اسم کے اثبات کے لیے تعلیل، حکم لغوی ہے حکم شرعی نہیں ہے حالانکہ تعلیل کی طرف محتاجی تو حکم شرعی میں ہوتی ہے کیونکہ لغات سماع پر موقوف ہوتی ہیں پس

اگر یہ اہل لسان سے ثابت ہو تو قیاس کی حاجت نہیں ہے اور اگر یہ اہل لسان سے ثابت نہ ہو تو یہ اطلاق حقیقہ نہیں ہوگا تو لغت میں تعلیل یعنی قیاس درست نہیں ہے کیونکہ وضع کبھی رعایہ معنی در عایتہ سبب وضع و ترجیح الاسم علی الغیر کی وجہ سے ہوتی ہے دیکھیے قارورہ (بوتل) کو قارورہ اگر اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں پانی قرار پکڑتا ہے لیکن اس معنی کو لے کر یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ ٹکے اور پیٹ میں بھی چونکہ پانی قرار پکڑتا ہے لہذا ان کو بھی قارورہ کہنا چاہیے لہذا اس سے یہ امر بخوبی معلوم ہو گیا کہ قارورہ کا نام قارورہ فقط معنی تقرر کی بناء پر نہیں ہے بلکہ اس کے لیے معنی تقرر کے علاوہ کوئی اور علت ہے اور وہ وضع واضح ہے قتال قولہ ولا صحتہ الخ یہ شرط ثانی پر تفریع ہے کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بغیر کسی تفاوت و تغیر کے بعینہ متعدی ہو، اس شرط کی وجہ اصل اور فرع میں مساوات ہے پس اصل کا حکم، فرع میں متغیر ہو گیا تو لازم آئے گا کہ فرع میں اصل کے حکم کے علاوہ کوئی اور حکم ابتداءً ثابت کیا جائے اور یہ تو فاسد ہے لہذا مسلمان کی طلاق صحیح ہونے کی طرح ذمی کی طلاق صحیح ہونے کی بناء پر ذمی کے ظہار کو بھی مسلمان کے ظہار صحیح ہونے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب مسلمان کی طلاق کی طرح کافر کی طلاق صحیح ہے تو مسلمان کے ظہار کے صحیح ہونے کی طرح ذمی کا ظہار بھی صحیح ہوگا تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ تعلیل (قیاس) درست نہیں ہے کیونکہ یہاں شرط ثانی یعنی "بعینہ اصل کے حکم کا تعدیہ" متحقق نہیں ہے کیونکہ اس قیاس سے حرمت کا حکم جو اصل یعنی مسلمان کے حق میں کفارہ سے ختم ہو جاتا ہے فرع یعنی ذمی کے ظہار میں اس کے اندر تغیر لازم آتا ہے اس حیثیت سے کہ یہ حکم یہاں مطلق عن الغایت ہے کیونکہ ظہار ذمی کے حق میں حرمت کی غایت نہیں ہے بلکہ یہ حرمت دائمی ہوتی ہے کیونکہ کفارہ میں سزا کے ساتھ ساتھ عبادت کا پہلو ہونے کی وجہ سے ذمی (کافر) اداء کفارہ کا اہل نہیں لہذا مسلمان کا ظہار تو اداء کفارہ سے ختم ہو جائے گا بخلاف ذمی (کافر) کے ظہار کے کیونکہ بسبب عدم اہلیت کفارہ کے اس کا ظہار دائمی ہوگا تو اس میں اصل کے حکم کا بلا تفاوت و تغیر تعدیہ ممکن نہیں ہے لہذا تعلیل بھی درست نہیں ہے:

قولہ ولا تعدیہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک تو شرط ثالث (یعنی فرع، اصل کی نظیر ہو) پر تفریع ذکر کرتے ہیں اور دوسرے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قیاس کا جواب دیتے ہیں کیونکہ حضرت امام

شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب ناسی اپنے قصد و ارادہ سے کھانا پیتا ہے اور اس کو معذور قرار دیا گیا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے ”انما اطعمك الله وسقائك“ تو خا طئی اور مکرہ کا عذر بطریق اولیٰ قابل قبول ہوگا کیونکہ فعل اکل و شرب میں ان کے اپنے ارادے کو دخل نہیں ہوتا ہے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ تعلیل (قیاس) غیر مستقیم ہے کیونکہ یہاں قیاس کی شرط ثالث یعنی فرع کا اس کی نظیر ہونا نہیں پایا گیا کیونکہ یہاں فرع یعنی خا طئی اور مکرہ اصل یعنی ناسی کے مساوی نہیں ہے بلکہ اس سے ادون اور کمتر ہے کیونکہ خا طئی اور مکرہ کا عذر، ناسی کے عذر سے کمتر ہے کیونکہ ناسی کا عذر (جو کہ ایک آفت سماوی ہے) انسان کے اختیار کے بغیر وقوع میں آتا ہے اسی لیے صاحب حق (اللہ تبارک و تعالیٰ) کی طرف اس کا فصل منسوب ہوتا ہے بخلاف خا طئی اور مکرہ کے کہ ان کا فصل صاحب حق کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے کیونکہ غلطی سے افطار کرنے والے کو روزہ تو یاد ہوتا ہے البتہ کلی کرتے وقت بے احتیاطی کرنے کی وجہ سے حق میں پانی اتر جاتا ہے اسی طرح مکرہ کو بھی روزہ یاد ہوتا ہے وہ کسی شخص کے مجبور کرنے کی صورت میں اپنی جان بچانے کی خاطر اپنے اختیار سے افطار کرتا ہے لہذا ان دونوں کا عذر، ناسی کے عذر کے مساوی نہیں ہو سکتا پس ناسی سے حکم یعنی عدم افطار کا تعدیہ اس امر کی طرف لازم آئے گا جو کہ ناسی کی نظیر نہیں ہے اور وہ خا طئی اور مکرہ ہے تو ان دونوں کا روزہ فاسد ہو جائے گا اور ناسی کا روزہ فاسد نہیں ہوگا:

قولہ ولا للشرط الايمان الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے شرط رابع (یعنی فرع میں نص نہ ہو) پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ اگر فرع میں نص موجود ہو تو اس میں تعلیل درست نہیں ہے۔ اعلم ہمارے جمہور علماء اس موضع میں تعلیل کو جائز قرار نہیں دیتے جہاں فرع میں نص موجود ہو خواہ وہ تعلیل یعنی قیاس فرع کی نص کے موافق ہو یا مخالف کما مر یہ مذہب قاضی امام البزید اور ان کے متبعین کا مختار ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تعلیل اگر فرع کی نص کے مخالف ہو تو یہ درست نہیں ہے اور اگر تعلیل فرع کی نص کے موافق ہے تو درست ہے خواہ تعلیل زیادہ کے لیے مثبت ہو یا نہ ہو کیونکہ آپ کے نزدیک زیادہ بیان محض ہے تغیر نہیں ہے پس یہ قیاس کے ساتھ جائز ہے اور مشائخ سمرقند حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تعلیل اس صورت میں درست ہے جبکہ یہ، فرع کی نص کے موافق ہو اور زیادتی کے لیے مثبت نہ ہو و ہوا لا شبہ کیونکہ اس میں نص کی تاکید ہے بایں معنی کہ اگر اس میں نص نہ بھی ہوتی

تو حکم تعلیل سے ثابت ہوتا اور اس امر میں کوئی حرج نہیں کہ ایک حکم قیاس اور نص دونوں سے ثابت ہو جیسا کہ
یہ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا طریقہ ہے کہ وہ ہر حکم کی نقل اور عقلی دونوں قسم کی دلیلیں بیان کرتے ہیں: حاصل کلام یہ
ہے کہ کفارۃ قتل خطا کے رقبہ پر قیاس کرتے ہوئے کفارہ یمین و کفارہ ظہار کے رقبہ میں ایمان کی شرط لگانا صحیح نہیں
ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے کیونکہ یہ قیاس شرط اربع کے فوت ہونے کی وجہ سے درست
نہیں ہے اور کفارۃ یمین و ظہار کے بارے میں نص موجود ہے جو کہ ایمان کی قید سے مطلق ہے:

قوله وفي مصرف الصدقات: یعنی جس طرح کفارۃ قتل خطا کے رقبہ پر قیاس کرتے ہوئے کفارۃ یمین و ظہار کے
رقبہ میں شرط ایمان کے لیے تعلیل درست نہیں ہے اسی طرح زکوٰۃ کے مصرف پر قیاس کرتے ہوئے صدقات واجبہ
مثل کفارہ کے مصرف میں شرط ایمان کے لیے تعلیل درست نہیں ہے یعنی اس امر میں تو اتفاق ہے کہ زکوٰۃ فقیر
کافر پر نہیں لگتی اور صدقات واجبہ میں اختلاف ہے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ صدقات واجبہ کو زکوٰۃ پر
قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ بھی فقیر کافر پر مصرف نہیں ہو سکتا تو ہم جو ابا عرض کرتے ہیں کہ آپ کا یہ قیاس
درست نہیں ہے کیونکہ خرج یعنی صدقات واجبہ کے مصرف میں نص موجود ہے جو کہ شرط ایمان سے مطلق ہے لہذا
شرط اربع (کہ فرع میں نص نہ ہو) کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہیں ہوگا:

قوله لا تعدی الی ما فیہ نص = یہ کفارہ یمین و ظہار کے رقبہ اور مصرف صدقات واجبہ میں اشتراط ایمان کے لیے
تعلیل کے صحیح نہ ہونے پر دلیل ہے جس کا بیان یہ ہے کہ یہ تعلیل درست نہیں ہے کیونکہ فروعات ثلث میں نص موجود ہے
اور وہ قید ایمان سے مطلق ہے اگر تعلیل مذکورہ کو جائز قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ اس نص کو متغیر کر کے اصل کے
حکم کا احادیث ہر دو باطل: باقی فروعات ثلث میں سے "کفارۃ یمین" کے بارے میں نص ہے "أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ"
اور کفارہ ظہار کے بارے میں نص ہے "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا" اور مصرف
صدقات واجبہ کے بارے میں نص ہے "لَا يَنْطَلِقُ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ كَسَبُوا الْقَتْلَ لَوْ كُنُوا
فِي السَّيْنِ وَلَوْ دُفِنُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَكْفُرُوا بِهِمْ وَقَسَطُوا إِلَيْهِمْ
إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" ○ سورة الممتحنة آیت ۸ = ترجمہ: اللہ تمہیں ان سے منع نہیں کرتا جو تم سے
دین میں نہ لڑے اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہ نکالا کہ ان کے ساتھ احسان کرو اور ان سے انصاف کا برتاؤ

برتو بے شک انصاف والے اللہ کو محبوب ہیں " کیونکہ یہ آیت اہل ذمہ کی طرف صدقات کے دفع کرنے کے
جواز پر دلالت کرتی ہے پس " اشترط الایمان بالتعلیل " مخالف ہوگا : باقی زکوٰۃ کے مصرف میں اشتراط
بالایمان حدیث مشہور کے ساتھ ثابت ہے اور حدیث مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے و نحو قولہ
صَلَّى اللہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم لَمَعَاذِ اللہِ تَعَالٰی عَنْہُ ثُمَّ اعْلَمَہُمْ اَنَّ اللہَ فَرَضَ عَلَیْکُمْ صَدَقَۃً تَوْخَذُوا مِنْ غَنَیَا وَاَنْتُمْ فُقَرَاءُ اَنْتُمْ

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ اَنْ يَبْقَى حُكْمُ الْأَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيلِ
عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ لِأَنَّ تَغْيِيرَ حُكْمِ النَّصِّ فِي نَفْسِهِ
بِالرَّأْيِ بَاطِلٌ كَمَا أَبْطَلْنَاهُ فِي الْفُرُوعِ وَإِنَّمَا خَصَّصْنَا
الْقَلِيلَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ
إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِي دَلٌّ عَلَى عَمُومِ
صَدْرِهِ فِي الْأَحْوَالِ وَلَنْ يَثْبُتَ اخْتِلَافُ الْأَحْوَالِ إِلَّا فِي
الْكَثِيرِ فَصَارَ التَّغْيِيرُ بِالنَّسْرِ مَدْحًا لِلتَّعْلِيلِ لِأَنَّهُ :

ترجمہ : اور قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد بھی ویسا ہی رہے جیسا کہ تعلیل سے پہلے تھا کیونکہ
نص کے حکم کی تغیر فی ذاتہ رائے سے باطل ہے جیسا کہ ہم نے فروع میں نص کے حکم کی تغیر بالرائی کو باطل قرار دیا ہے
اور ہم نے مقدارِ قلیل کو خاص کیا ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول " لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ
إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ " کے حکم سے کیونکہ حدیث شریف میں تساوی کی حالت کا استثناء اس امر پر دلالت
کرتا ہے کہ مستثنیٰ منہ میں احوال کا عموم مراد ہے اور اختلاف و عموم اعمال صرف اور صرف کثیر میں ہی ثابت

ہو سکتا ہے پس تغیر دلالت النص سے ثابت ہے درنحالیکہ یہ تغیر، تعلیل کے مصاحب ہو گئی ہے نہ یہ کہ تغیر تعلیل کے سبب سے ثابت ہوئی ہے :

تقریر و تشریح قولہ والشرط الرابع الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے قیاس کی پہلی نین شرائط کے ذکر میں الشرط الاول، والشرط الثانی والشرط الثالث کی تصریح نہیں کی ہے اور مصنف نے اپنی سابقہ عادت کے برخلاف اس شرط کے بیان میں "الشرط الرابع" کی تصریح کیوں کی ہے الجواب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے اپنی عادت سابقہ کے برخلاف اس شرط کے بیان میں "الشرط الرابع" کی تصریح کرنے کی غرض یہ ہے کہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ شرط ثالث جبکہ چار شرطوں پر مشتمل ہے اور اس سے قبل دو شرطیں ہیں تو مجموعہ چھ شرطیں ہوں اور یہ ساتویں شرط ہے تو آپ نے "الرابع" کہہ کر اس امر پر تنبیہ کر دی کہ وہ چاروں شرطیں مل کر شرط واحد ہے : اور یہاں نص کے حکم کے باقی رہنے سے ماویہ ہے کہ فرع کی طرف حکم کے تعدی سے حکم میں جو تعمیم ہوئی ہے اس کے علاوہ اصل منہوم نص میں کوئی تغیر نہ ہو پس یہاں تغیر سے مراد نص کے مفہوم لغوی کا تغیر ہے باقی رہا خصوص سے عموم کی طرف تغیر تو یہ ضروریات قیاس میں سے ہے کیونکہ قیاس، تعدی کے سبب تعمیم کا فائدہ دیتا ہے : وفي هذا المقام للشارحین کلام طویل ترکناہ لحوف التظویل، قولہ لَأنَّ تغیر الخ یہ اس امر پر دلیل ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد بھی ویسا ہی باقی رہنا چاہیے جیسا کہ تعلیل سے پہلے تھا کیونکہ نص کے حکم کی تغیر و تبدیلی فی ذاتہ رائے سے باطل ہے جیسا کہ ہم نے فروع میں نص کے حکم کی تغیر بالترائی کو سابقاً باطل قرار دیا ہے جیسا کہ پہلے اس کا ذکر "دلالت نص فیہ" میں گذر چکا ہے اور یہی معنی مصنف کے اس قول "كما بطلناه في الفروع" کا ہے :

وَأَنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيلَ لِهَذَا شَرْطِ رَابِعٍ كَمَا بَطَلْنَاهُ فِي الْمَذْمُومَاتِ هَوَتْ تَحْتِهَا اس لیے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ان کے جوابات کی طرف متوجہ ہوئے ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے قیاس کی شرط رابع یہ بیان کی ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد ویسا ہی باقی رہے جیسا کہ تعلیل سے پہلے تھا حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد "لا تتبعوا الطعام بالطعام إلا سَوَاءً بِسَوَاءٍ" میں جب تم نے قدر و جنس کو ربا کی حرمت کی علت قرار دیا اور طعام کے غیر دوسری اشیاء میں بھی اس علت کی بناؤ پر اصل کے حکم کو متعدی کیا تو تم نے تعلیل

یعنی کیل شرعی کے معیار سے کم مقدار (چونکہ نصف صاع سے کم ہوج کو اصل کے حکم سے نکال دیا اور قلیل طعام کی بیع بحسبہ منہا ضلّا کو جائز قرار دے دیا ہے حالانکہ اصل کا حکم تو یہ تھا کہ قلیل اور کثیر دونوں میں ربا حرام ہے تو جب قلم قلیل کو خاص کر لیا تو تم نے شرط مذکور کو باطل کر دیا: الجواب ہم نے اصل کے حکم سے مقدار قلیل کو اس امر کی بنا پر نکال دیا ہے کہ حدیث مذکور میں تساوی کی حالت کا استثناء دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم احوال مراد ہے اور عموم احوال صرف کثیر میں ہی ثابت ہو سکتا ہے یعنی "الأسواء بسواء" میں سواء جو کہ مستثنیٰ ہے مساوات کے معنی میں ہے اور مساوات مصدر ہے جو کہ ایک حالت پر دال ہوتا ہے یعنی عوض ہے اور اس کا مستثنیٰ منہ بظاہر "الطعام" ہے اور یہ اعیان میں سے ہے تو یہ حقیقتہً مستثنیٰ منہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ضروری ہے اس لیے ضروری طور پر ان میں سے کسی ایک میں تاویل کرنی ہوگی جس سے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں احوال میں سے ہوجائیں یا اعیان میں سے چنانچہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ مستثنیٰ میں تاویل کر کے فرماتے ہیں کہ تقدیر عبارت یوں ہے "لا تتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا لطعام" یعنی قلیل و کثیر طعام کی بیع مساوات کی صورت میں حلال ہے اور قلیل و کثیر طعام کی بیع دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے لہذا ایک مٹھی گندم کی بیع دو مٹھی گندم یا ایک دانے گندم کی بیع دو دانے گندم کے ساتھ بھی حرام ہوگی کیونکہ یہاں مساوات متحقق نہیں ہے اور احناف استثناء مذکور کی تفسیح کے لیے مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں اور عبارت کی تقریر یوں بیان کرتے ہیں "لا تتبعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال لا في المساوات" اور احوال متداولہ، عرف میں تین ہیں (۱) مساوات یعنی کیل میں برابر برابر ہونا (۲) مفاضلہ یعنی کیل میں ایک کا زیادہ ہونا اور دوسرے کا کم (۳) مجازفہ یعنی کیلی مقدار کا معلوم نہ ہونا اندازے سے بیع فروخت کرنا ان میں سے صرف مساوات کی صورت میں بیع جائز ہے اور مفاضلہ اور مجازفہ کی صورت میں بیع حرام ہے اور ظاہر بات ہے کہ یہ تینوں احوال اشیاء کثیرۃ المقدار میں پائے جاسکتے ہیں اس سے یہ امر بخوبی معلوم ہو گیا کہ حدیث مذکور کے مستثنیٰ یا مستثنیٰ منہ میں کتنی بھی قلیل کے حکم کا ذکر ہی نہیں ہے یہ تو مسکوت عنہ کے حکم میں ہے لہذا دلیل میں اباحت اصل کا حکم جاری ہوگا کیونکہ حقیقہ کے نزدیک تمام اشیاء میں اباحت ہی اصل ہے جس کی بناء پر ایک مٹھی گندم کی بیع ایک مٹھی گندم یا دو مٹھی گندم کے ساتھ جائز ہے لہذا اصل کے حکم میں یہ تغیر دلالت النص سے ثابت

ہو رہی ہے ورنہ حالیکہ یہ تغیرِ حسن اتفاق سے تعلیل کے مصاحب یعنی موافق ہو گئی ہے ورنہ یہ تغیرِ تعلیل کے سبب سے ثابت نہیں ہو رہی ہے جیسا کہ تمہارا گمان ہے :

وَكذلك جَوَازُ الْإِبْدَالِ فِي بَابِ الزَّكَاةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيلِ
لأنَّ الْأَمْرَ بِإِنْجَازِ مَا وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَهُمْ مِمَّا أُوجِبَ
لِنَفْسِهِ عَلَى الْإِغْنَاءِ مِنْ مَالٍ مَسْمُومٍ لَا يَحْتَمِلُهُ مَعَ اخْتِلَافِ
الْوَعِيدِ يَتَضَمَّنُ الْإِذْنَ بِالْإِسْتِبْدَالِ فَصَارَ التَّغْيِيرُ بِالنَّصِّ
بِحَاكِمِ التَّعْلِيلِ لِأَنَّهُ وَإِنَّمَا التَّعْلِيلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ صَلَاحُ
الْمَحَلِّ لِلصَّرْفِ إِلَى الْفَقِيرِ بِدَوَامِ يَدِهِ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوعِ لِلَّهِ تَعَالَى
بَابُ تَبْدِءِ الْيَدِ :

ترجمہ : اور اسی طرح بابِ زکوٰۃ میں ابدال کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے تعلیل سے نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے
فقراء سے ان کو رزق عطا کرنے کا وعدہ فرمایا ہے اس کے بعد اللہ تبارک و تعالیٰ نے مالداروں پر اپنے لیے مال
کا ایک معین حصہ واجب کر دیا اور مال کے اس معین حصہ کے ادا کرنے کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا کیا ہوا وعدہ رزق
پورا کرنے کا مالداروں کو امر فرمایا گیا اور یہ مال کا معین حصہ اس امر کی تکمیل کے لیے کافی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی
طرف سے فقراء کے لیے رزق کے جو وعید ہیں وہ مختلف قسم کے ہیں تو یہ امر، استبدال کی اجازت کو متضمن ہے پس
یہ تغیرِ نص سے ثابت ہے ورنہ حالیکہ تغیرِ بالنص تعلیل کے موافق ہو گئی ہے تعلیل سے ثابت نہیں ہوئی ہے اور تعلیل
تو ایک اور حکم شرعی کے لیے ہے (جو حکم اول کے مغاثر ہے) اور حکم شرعی (جو حکم اول کے مغاثر ہے) وہ محل

کامصرف الی الفقیر ہونے کا صالح ہونا ہے اور اس محل میں فقیر کا تصرف فقیر کے محل مذکور پر دوام ید کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے بعد اس کے کہ یہ محل ابتداء ید سے اللہ تبارک و تعالیٰ کے لیے واقع ہوئے

تقریر و تشریح قولہ وكذلك جواز الابدال الخ اس مقام کی تقریر سے پہلے عبارت پر ترکیبی اعتبار

سے ایک نگاہ ڈال لی جائے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”الامر بانجاز“ اُن کا اسم ہے اور ”مما وجب“

یہ ”ما وعد“ کا بیان ہے اور ”من مال مستحق“ یہ ”ما وجب“ کا بیان ہے اور ”لا یحتملہ“ یہ مال مستحق کی

صفت ہے اور اس کی مفعول کی ضمیر ”انجاز ما وعد“ کی طرف راجع ہے اور ”یتضمن الاذن“ یہ اُن کی خبر ہے

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک دقیق اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ شارع نے

چوپالیوں کی زکوٰۃ میں بعض نصاب کے اعتبار سے ایک بکری کی ادائیگی کو واجب فرمایا ہے چنانچہ حضور نبی اکرم صلی اللہ

تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”فی خمس من الابل شاة“ یعنی پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے

اور آپ نے بکری اداء کرنے کے حکم کی علت یہ بیان کی کہ یہ بکری ایسا مال ہے جو فقیر کی حاجت روائی کی صلاحیت رکھتا

ہے اور ہر وہ مال جو فقیر کی حاجت روائی کی صلاحیت رکھتے اُس کا اداء کرنا جائز ہو گا بناء بریں بکری کی بجائے

اس کی قیمت ادا کرنا جائز ہے پس جب آپ نے اشتراک علت کی وجہ سے بکری کی قیمت کا اداء کرنا جائز قرار دیا تو

آپ نے اس تعلیل کے ذریعہ نص میں جو بکری کی صریح قید تھی اُس کو باطل کر دیا کیونکہ آپ نے بکری کی جگہ بکری کی قیمت

کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے تو اس طرح آپ نے تعلیل سے نص کے حکم کو متغیر کر دیا ہے کہ تعلیل سے پہلے عین شاة

واجب تھی اور اس تعلیل کے بعد اُس کا وجب باقی نہیں رہا کہ اُس کی بجائے اُس کی قیمت بھی اداء کر سکتے ہیں

الجواب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ باب زکوٰۃ میں بکری کی قیمت

اداء کرنے کا جواز دلالت النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہے تعلیل سے نہیں اور بعض شارحین نے نص سے مراد

وہ نصوص مراد لی ہیں جو ضمان اِرتاق میں وارد ہوئی ہیں جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ”ما من دابة فی

الارض الا علی اللہ رزقها“ اور زمین پر چلنے والا کوئی ایسا نہیں جس کا رزق اللہ کے ذمہ کرم پر نہ ہو، ہر حال

یہ تغیر تعلیل سے پہلے ہی نص سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے فقراء سے اُن کو رزق عطاء فرمانے کا

وعدہ کیا ہے بلکہ اُس نے تو تمام جہاں والوں سے رزق دینے کا وعدہ فرمایا ہے جیسا کہ ”وما من دابة الاية“ سے معلوم ہو رہا ہے تو پھر ان میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ معاش کے طریقے فرما دیئے چنانچہ مالدار طبقہ کے لیے زراعت، تجارت، صنعت و حرفت وغیرہ کے اسباب و فرائض عطاء فرمائے پھر اس کے بعد صاحبِ نصاب پر اپنے لیے مال کا ایک معین حصہ واجب کر دیا جیسے ایک بکری اور ایک گائے اور ایک اونٹ اور مال کے اس معین حصہ کے اداء کرنے کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا کیا ہوا وعدہ رزق پورا کرنے کا صاحبِ نصاب کو امر فرمایا گیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے ”اتما الصدقات للفقراء الہیة“ کا یہ معین حصہ ایسا ہے جو امر مذکور کی تکمیل کے لیے کافی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فقراء کے لیے رزق عطاء کرنے کے جو وعدے ہیں وہ مختلف نوعیت کے ہیں جیسے روٹی، سالن، لکڑی، لباس، سواری، مکان وغیرہ اور بکری سے تو فقط سالن کا وعدہ پورا ہو سکتا ہے تو صاحبِ مواعد یعنی اللہ سبحانہ کی طرف سے یہ امر استبدال کے اذن کو متضمن ہو گیا یعنی بکری کے بدلے اس کی قیمت سونے، چاندی، روپے، پیسے سے اداء کی جاسکتی ہے جس سے فقراء کی ہر قسم کی حاجات پوری ہو سکتی ہیں لہذا یہ تفسیر دلالت النص یا اقتضاء النص سے ہوا ہے تعلیل و قیاس کا اس میں کوئی اثر نہیں ہے بلکہ حسن اتفاق سے یہ تغیر، تعلیل کے موافق ہو گیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ زکوٰۃ ابتداء اللہ تبارک و تعالیٰ کا حق ہے کیونکہ زکوٰۃ عبادت ہے عباد عبادت کا مستحق صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے کوئی اور ہرگز نہیں ہے تو زکوٰۃ اولاً اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں واقع ہوتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے قبضہ میں پہنچتی ہے جیسا کہ فرمایا گیا ہے ”الصدقة تقع اولاً في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير“ یعنی صدقہ فقیر کے ہاتھ میں پہنچنے سے پہلے رحمن کے ہاتھ میں پہنچتا ہے، پھر اللہ تعالیٰ نے مالداروں کو اُس وعدے کے پورا کرنے کے لیے امر فرمایا جو اُس نے اپنے بندوں سے ماکل، مشرب، ملیس وغیرہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ تم پر جو میرا حق ہے وہ فقراء کو دو تو اغنیاء سے مال کا معین حصہ، فقراء کو پہنچتا ہے اور فقراء اُس سے اپنی حاجات کو پورا کر لیتے ہیں اس طرح اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ کیے ہوئے وعدے کو پورا فرماتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس طرح کا یہ نظام اس لیے قائم کیا گیا ہے تاکہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کو رزق نہیں دیا ہے بلکہ اغنیاء نے فقراء کو رزق دیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ فقراء کے حوائج طرح طرح کے ہوتے ہیں ان کو مال معین (جیسے بکری) سے پورا کرنا ممکن نہیں ہے پس وہ امر جس کے ساتھ اغنیاء

مأمور ہوئے ہیں (یعنی انبیاء کا اللہ تعالیٰ کے حق کو فقراء تک پہنچانا اللہ تعالیٰ کے اُس وعدہ کو پورا کرنے کے لیے جو فقراء سے لیا گیا ہے) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بکری کی بجائے اس کی قیمت کے ادا کرنے کی اجازت ہے تاکہ طرح طرح کے وعدے پورے ہو جائیں کیونکہ مواہید متنوہہ کا مال معین سے پورا ہونا عادتاً ممکن نہیں ہے تو امر مذکور سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بکری سے مقصود اُس کی قیمت ہے بکری کا ذکر تو صرف اس لیے کیا گیا ہے تاکہ بکری، مقدار واجب کا معیار ہو جائے کیونکہ اس کے ساتھ ہی قیمت کا پتہ چلتا ہے پس عین شاة کا تغیر دلالت النقص یا اقتضاء النقص (کہ وہ وعدہ کے پورا کرنے کا امر ہے) سے ہوا ہے درحالیکہ یہ تغیر، تعلیل و قیاس کے ساتھ موافق ہو گیا ہے تعلیل و قیاس کی وجہ سے یہ تغیر پیدا نہیں ہوا ہے جیسا کہ تمہارا گمان ہے: اس دلیل پر ایک بہت مشہور اعتراض ہے کہ بکری کا وجوب، عبارة النقص سے ثابت ہے اور استبدال کا جواز، دلالت النقص یا اقتضاء النقص سے ثابت ہے اور وہ امر جو اقتضاء النقص یا دلالت النقص سے ثابت ہو اُس امر کا معارض نہیں ہو سکتا جو عبارة النقص سے ثابت ہو تو آپ نے عین شاة (جو کہ عبارة النقص کہ وہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "فی خمس من الابل شاة" سے ثابت ہے) کے استبدال بالقیمۃ (جو کہ اقتضاء النقص یا دلالت النقص سے ثابت ہے) کو کیسے جائز قرار دیا ہے: الجواب یہ تعارض غیر مسلم ہے کیونکہ عین شاة کی ادائیگی قطعاً عبارة النقص سے ثابت نہیں ہے کیونکہ اسم شاة میں عین شاة کی ادائیگی کا بھی احتمال ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ بکری کی قیمت کا ادا کرنا مقصود ہو باقی بکری کا ذکر، قیمت کی مقدار بتانے کے لیے ہے اور ہم نے احتمال ثانی کو اُس چیز کے ساتھ ترجیح دی ہے جو دلالت النقص یا اقتضاء النقص سے ثابت ہے تو جب عبارة النقص کے مدلول سے احتمال اقل مرفوع ہو گیا تو اس جگہ کوئی تعارض نہ ہوا اسی لیے اکثر محققین نے اصل اشکال کا جواب پیش کرتے ہوئے اسی جواب کی طرف میلان کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ فقیر کا حق عین شاة میں ہے فقیر کا حق تو شاة کی مالیت میں ہے کیونکہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ابل (اونٹ) کو شاة کے لیے طرف قرار دیا ہے بایں طور کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "فی خمس من الابل شاة" اور یہ بدیہی بات ہے نہ عین شاة ابل میں نہیں پائی جاتی حتیٰ کہ اس کو زکوٰۃ میں ادا کیا جائے پس ہم کو اس سے یہ امر معلوم ہو گیا کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے شاة سے اس کی مالیت مراد لی ہے مگر مالیت، شاة کا بعض ہے پس بعض کو (کہ

وہ مالیت ہے) کل (کہ وہ شاة ہے) کے ساتھ مجازاً تعبیر کیا ہے تاکہ مقدار قیمت معلوم ہو جائے تو ہاری تعلیل میں فقیر کے حق کا صورتہ شاة سے ابطال نہیں ہوا دیکھیے کہ اگر صاحب نصاب بکری یا اس کی قیمت میں سے کوئی ایک بھی ادا کر دے تو یہ بالا جماع جائز ہے تو اگر فقیر کا حق صرف عین شاة کے ساتھ متعلق ہو تو دوسری صورتہ جائز نہ ہوتی: قوله وانما التعلیل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ جب تغیر نص سے حاصل ہوئی ہے اور یہ امر نص سے معلوم ہوا ہے کہ بکری کی بجائے اس کی قیمت بھی دی جاسکتی ہے تو پھر تعلیل کا کیا فائدہ ہے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ تعلیل ایک ایسے حکم شرعی کے لیے ہے جو حکم اول کے منافی ہے اور حکم اول (جو کہ دلالتہ النص سے ثابت ہوا ہے وہ) استبدال کا جواز ہے مثلاً بکری کے بجائے اس کی قیمت ادا کرنے کا جواز اور حکم شرعی جو تعلیل سے ثابت ہوتا ہے وہ محل (جیسے عین شاة و عین بقرونین اہل ہے) کا "مصرف الی الفقیر" ہونے کا صالح ہونا ہے یعنی تعلیل سے یہ حکم شرعی ثابت ہوتا ہے کہ فقیر کی حاجت کو پورا کرنے کے لیے جو چیز زکوٰۃ میں دی جاسکتی ہے وہ چیز مال ہونی چاہیے توضیح جواب یہ ہے کہ استبدال کا جواز اگرچہ نص سے ثابت ہوتا ہے مگر یہ استبدال کبھی ایسی چیز کے ساتھ ہوتا ہے جو فقیر کی حاجت کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور کبھی ایسی چیز کے ساتھ ہوتا ہے جو حاجت فقیر کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے پس تعلیل اس امر کے بیان کرنے کے لیے ہے کہ استبدال کا جواز تب ثابت ہے جب یہ ایسی چیز کے ساتھ ہو جو حاجت فقیر کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھے اور یہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب فقیر کی حاجت کو اس چیز سے پورا کیا جائے جو اموال سے ہو مثلاً اگر کسی شخص نے فقیر کو بنیّت زکوٰۃ اپنے گھر میں سکونت دی تو شخص مذکور کا اس فقیر کو اپنے گھر میں سکونت دینا زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے جائز نہیں ہے کیونکہ سکونت دینا یہ منفعت ضرور ہے لیکن منفعت باب زکوٰۃ میں عین کا بدل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کیونکہ عین، منفعت سے کہیں بہتر و افضل ہے تو تعلیل سے اس امر کا بیان کرنا مقصود ہے کہ استبدال کا جواز تب ہے جب ایسی چیز کے ساتھ ہو جو اموال میں سے ہو تو اس میں تغیر نہیں ہے بلکہ تغیر پہلے حکم میں ہے جو کہ نص سے ثابت ہے:

باقی "بدوامیدہ علیہ الخ" کا مطلب یہ ہے کہ جب پہلی دفعہ فقیر مال زکوٰۃ کو اپنے ہاتھ میں لیتا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کا نائب ہو کہ اس مال کو پکڑتا ہے پھر اس فقیر کے ہاتھ میں اس مال کا باقی رہنا گویا دوبارہ اس فقیر نے

اس مال کو اللہ تعالیٰ سے لیا ہے تو یہاں دوسرے قبضہ ہوا ایک ابتداء اور دوسرا بقاء پہلا قبضہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہے کیونکہ وہی عبادت کا مستحق ہے اور قبضہ ثانیہ فقیر کے لیے ہے اور یہی معنی "دوام یدہ علیہ" کا ہے تدریجاً

وَهُوَ نَظِيرُ مَا قُلْنَا إِنَّ الْوَاجِبَ إِزَالَةُ النَّجَاسَةِ وَالْمَاءُ الْإِلَهِي صَالِحُهُ
لِلْإِزَالَةِ وَالْوَاجِبُ تَعْظِيمُ اللَّهِ تَعَالَى بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْبَدَنِ وَالتَّكْبِيرُ
الْإِلَهِي صَالِحُهُ لِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيمًا وَلَا فُطَارُهُو السَّبَبُ وَ
الْوَقَاعُ الْإِلَهِي صَالِحُهُ لِلْفُطَرِ وَبَعْدَ التَّعْلِيلِ تَبْقَى الصَّلَاحِيَّةُ عَلَى مَا كَانَ
قَبْلَهُ وَبِهَذَا تَبَيَّنَ أَنَّ اللَّامَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ
لَا لِلْعَاقِبَةِ أَوْلَى نَهْ أَوْ جَبَّ الصَّرْفِ إِلَيْهِمْ بَعْدَ مَا صَارَ صَدَقَةً
وَذَلِكَ بَعْدَ الْإِدَاءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَصَارُوا عَلَى هَذَا التَّحْقِيقِ مَصَارِفَ
بِاعْتِبَارِ الْحَاجَةِ وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ سَبَابُ الْحَاجَةِ وَهُمْ بِجُمْلَتِهِمْ
لِلزَّكَاةِ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ لِلصَّلَاةِ كُلِّهَا قَبْلَةً لِلصَّلَاةِ وَكُلُّ جُزْءٍ مِنْهَا قَبْلَةً

ترجمہ : اور مطلق مال کا ایجاب اور بکری کے غیر کی طرف صلاحیت کا تعین ہمارے اس قول کی نظیر ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی تو ایک ایسا آلہ ہے جو ازالہ نجاست کی صلاحیت رکھتا ہے اور واجب ، اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے جو بدن کے ہر جزو کے ساتھ ہوا اور تکبیر تو ایسا آلہ ہے جو فعل لسان کو تعظیم قرار دیتا ہے اور افطار سبب ہے اور جماع تو ایک آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے اور تعلیل کے بعد صلاحیت اسی طرح باقی رہتی ہے

جس طرح کہ اس سے پہلے تھی اور ہماری تقریر سابق سے یہ امر بالکل واضح ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”انما الصدقات للفقراء“ میں لام عاقبت کا ہے یا یہ لام عاقبت کے لیے اس لیے ہے کہ ان فقراء کی طرف مال کو صرف کرنے کا وجہ اُس وقت ہوتا ہے جب یہ مال صدقہ قرار پاتا ہے اور مال کا صدقہ ہو جانا اللہ تعالیٰ کی طرف اداء کرنے کے بعد ہوتا ہے پس اس تحقیق کے پیش نظر فقراء وغیرہم حاجت کے اعتبار سے مصارف ہوئے اور یہ اُسماء، حاجت کے اسباب ہیں اور وہ تمام کے تمام زکوٰۃ کے لیے ایسے ہیں جیسے نماز کے لیے کعبۃ اللہ کہ یہ تمام کاملاً نماز کے لیے قبلہ ہے اور ہر جزء اس کی قبلہ ہے :

تقریر تشریح قولہ وهو نظیر ما قلنا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تم تعلیل سے نص کے حکم کو متغیر کر دیتے ہو حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”ثَوَّاعِصِلِيْہِ بِالْمَاءِ“ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو فرمایا کہ اس کپڑے کو پانی کے ساتھ دھو“ اس نص سے ثابت ہوتا ہے کہ نجاست کا ازالہ پانی کے ساتھ ضروری ہے، اور تم نے اس میں تعلیل کی ہے کہ پانی قیق اور عین اور اثر کو زائل کرنے والا ہوتا ہے پس جس چیز میں یہ اوصاف پائی جائیں جیسے سرکہ اور عرق گلاب وغیرہ تو اس کے ساتھ ازالہ نجاست جائز ہے تو تم نے اس تعلیل کے ساتھ نص کا حکم (کہ وہ بعینہ پانی کے ساتھ ازالہ نجاست ہے) متغیر کر دیا ہے کیونکہ تعلیل سے قبل نص کا حکم یہ تھا کہ بعینہ پانی کے ساتھ ازالہ نجاست ضروری ہے اور تعلیل کے بعد معلوم ہوا کہ ازالہ نجاست پانی کے ساتھ نقص نہیں ہے بلکہ سرکہ و عرق گلاب وغیرہ سے بھی جائز ہے تو یہ نص کے حکم کا تغیر نہیں تو اور کیا ہے : جواب کی تقریر یہ ہے کہ نص میں ازالہ نجاست کے لیے پانی مقصود نہیں ہے پانی تو ازالہ نجاست کے لیے ایک آلہ ہے جو ازالہ نجاست کا صالح ہے تو جو چیز ازالہ نجاست کے لیے صالح ہو نص سے وہی مقصود ہے باقی نص میں پانی کا ذکر صرف اس لیے کیا گیا ہے کہ اس کے اوصاف سے تعلیل بیان کی جائے اور وہ حکم شرعی جو اس سے معلوم ہوا ہے اُس چیز کی طرف متعدی ہو سکے جس میں یہ اوصاف پائی جاتی ہیں جیسا کہ زکوٰۃ میں مقصود فقیر کی حاجت کو پورا کرنا ہے اور بکری ایک آلہ ہے جو فقیر کی حاجت کو پورا کرنے کا صالح ہے : لہذا نص مذکور میں پانی

کا استعمال واجب بعینہ نہیں ہے یاں دلیل کہ وہ شخص جو نجس کپڑے کو پھینک دے اور اُس کو نہ پہنے اور نہ اُس کو استعمال میں لائے یا نجس کپڑے کے موضع نجاست کو قطع کر دے یا اُس کو جلا دے تو شخص مذکور پر پانی کا استعمال ساقط ہو جاتا ہے اگر پانی بعینہ واجب ہوتا تو بغیر فعل کے یہ ساقط نہ ہوتا پس معلوم ہوا کہ تعلیل مذکور کی وجہ سے نص کا حکم قطعاً متغیر نہیں ہوا ہے کیونکہ نص کا حکم "بعینہ پانی کا استعمال" ہرگز نہیں ہے بلکہ نص کا حکم تو "ازالہ نجاست" ہے خواہ پانی کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر سرکہ و عرق و کلاب وغیرہ کے ساتھ:

قولہ والواجب تعظیم اللہ تعالیٰ الخ اس کا ان کے اسم پر عطف ہے اور یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ شرع شریف نے افتتاحِ صلوٰۃ کے لیے تکبیر بعینہ کو واجب قرار دیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَرَبُّكَ فَكَبِّرْ" اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "تَحْسِبُهَا التَّكْبِيرُ" اور تم نے جب یہ تعلیل بیان کی کہ تکبیر سے مقصود اللہ تبارک و تعالیٰ کی تعظیم اور اس کی ثناء ہے اور جس چیز میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی تعظیم اور ثناء ہو جیسے اللہ اجل یا الرحمن اعظم تو اس کو نماز میں کہہ کر کے نماز کو شروع کرے تو یہ جائز ہے تو تم نے نص کے حکم کو تعلیل سے متغیر کر دیا ہے کیونکہ تعلیل سے پہلے نص کا حکم بعینہ تکبیر کا واجب ہے اور تعلیل کے بعد تم نے "افتتاحِ صلوٰۃ کو اللہ اکبر کی بجائے اللہ اجل یا الرحمن سے بھی جائز قرار دیا ہے: جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ مقصود تکبیر بعینہ ہے بلکہ مقصود تعظیم ہے اور تکبیر ایسا آلہ ہے جو تعظیم کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا تعلیل سے نص کا حکم متغیر نہیں ہوا ہے:

قولہ والافطار وهو السبب الخ یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ شرع نے کفارہ کو خاصۃً جماع پر معلق کیا ہے حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اُس اعرابی کے لیے جس نے رمضان میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کیا تھا ارشاد امتعت رقبۃ الحدیث اور تم نے تعلیل بیان کی کہ کفارہ کا سبب روزے کا توڑنا ہے اور تم نے کھانے پینے سے بھی کفارہ کے وجوب کا قول کیا ہے تو تم نص کے حکم کو متغیر کر دیا ہے کیونکہ تعلیل سے پہلے نص کا حکم یہ تھا کہ صرف جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے اور تعلیل کے بعد تم نے کہا کہ کھانے یا پینے سے بھی کفارہ واجب ہوتا ہے یہ تغیر نہیں تو اور کیا ہے: اس کا جواب یہ ہے دراصل کفارہ کا سبب افطار یعنی روزے کا توڑنا ہے اور جماع اور کھانا اور پینا اس کے افراد ہیں اسی لیے کہا جاتا ہے کہ کفارۃ الفطر اور جماع نزدیک ایسا آلہ ہے

جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی اس کے سبب سے فطر حاصل ہوتا ہے کیونکہ جماع، فطر کا ایک فرد ہے جیسے اکل اور شرب اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول ”وبعد التعلیل تبقى الصلحیۃ علی ما کان قبلہ“ کا تعلق تمام نظائر کے ساتھ ہے یعنی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول ”وانما خصصنا القلیل سے لے کر الا فطار هو السبب“ تک سب کے ساتھ ہے:

قوله وبما ذتبین ان اللام ۱۰ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایک اختلاف کے بارے اپنے مختار پر دلیل پیش کرتے ہیں اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے استدلال کا جواب دیں گے: فرماتے ہیں کہ تقریر سابق سے یہ امر معلوم ہو گیا کہ صدقہ اولاً اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں پہنچتا ہے پھر وہ فقیر کے دوام یک کی بناء پر حالت بقاء میں فقیر کے لیے ہو جاتا ہے یعنی فقیر پہلی مرتبہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صدقہ کا قبضہ کرتا ہے اور دوام یک کی وجہ سے گویا یہ صدقہ اللہ تعالیٰ سے لے رہا ہے پھر آخر الامر یہ صدقہ اسی کا ہو جاتا ہے اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”انما الصدقات للفقراء الملیۃ“ میں مصارف صدقات میں لام عاقبت کا ہے کہ آخر میں یہ صدقہ اسی فقیر کا ہو جاتا ہے کیونکہ اولاً تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے قبضہ ہوتا ہے پھر دوام یک کی وجہ سے آخر الامر یہ اسی کا ہو جاتا ہے اور اس مال کو اپنے استعمال میں لانا ہے: جیسے اس آیت میں ”فالتقطه ال فرعون لیكون لہم عدوا وحزنا“ میں لام عاقبت کا ہے یعنی ”لیكون موسیٰ فی عاقبة الامر عدوا وحزنا لہم“ تو ”انما الصدقات للفقراء الملیۃ“ میں لام تملیک نہیں ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے گمان کیا تو جب آیت مذکورہ میں لام تملیک نہیں ہے تو ان تمام اصناف کو بطریق الشرکتہ کے صدقات کا لازمی مستحق قرار دے دینا ثابت نہیں ہوتا ہے بایں دلیل کہ صدقات اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اصناف مذکورہ فی الایۃ حاجت ناواری اور افلاس کی بناء پر صدقات کے مصرف قرار پاتے ہیں کیونکہ کوئی شخص فقیر اور مسکین اسی وقت ہوگا جبکہ اس کے پاس کچھ نہ ہو اور کوئی شخص مقروض تب ہوتا ہے جب اُس کے پاس کچھ نہ ہو غلام وہی ہوتا ہے جس کی ملک میں کچھ نہ ہو اور مسافر کو صدقات اسی وقت دیئے جاسکتے ہیں جبکہ وہ نادار ہو اسی طرح غازی اور مجاہد اسی وقت صدقات کا مستحق ہوتا ہے جبکہ وہ ساز و سامان سے محروم ہو گیا ہو گویا کہ بنیادی طور پر صدقات کا اصل سبب اور علت حاجت ہے اس لیے اگر ایک ہی قسم کے نادار موجود ہوں خواہ ایک ہی فرد موجود

ہو تو صدقات سے اس کی اعانت کی جائے گی تمام اصناف کا تلاش کرنا پھر ہر ایک صنف کے تین تین افراد کو صدقہ دینا ہمارے نزدیک ضروری نہیں ہے پس علت حاجت کی بناء پر ایک صنف یا ایک فقیر کو صدقہ دینے کی صورت میں نص کے حکم کا تغیر لازم نہیں آتا: اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ”انما الصدقات للفقراء الایۃ میں لام تملیک ہے تو اس بناء پر آپ کے نزدیک کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دینا جائز نہ ہوگا بلکہ زکوٰۃ اسی صورت میں اداء ہوگی جب جمع اصناف مذکورہ فی القرآن میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ دی جائے، کیونکہ لام تملیک کی بناء پر آیت مذکورہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ جمع اصناف بطریق شرکت کے زکوٰۃ کے مستحق ہیں کسی ایک صنف پر اقتصار درست نہیں ہے جیسا کہ احناف نے کہا ہے آپ فرماتے ہیں کہ احناف نے حکم نص کی علت، حاجت کو قرار دیا ہے تو اس علت کے جمع اصناف کے درمیان اور صنف واحد و فقیر واحد کے درمیان مشترک ہونے کی بناء پر یہ جائز قرار دیا ہے کہ صدقات ایک صنف یا ایک فقیر پر صرف کرنا جائز ہے تو اس تعلیل کی وجہ سے، نص کے حکم کو متغیر کر دیا گیا ہے کیونکہ تعلیل سے پہلے نص کا حکم یہ تھا کہ یہ اصناف بلا مشترک صدقات کے مستحق ہیں تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے استدلال کا جواب اپنے قول ”بہذا تبیین الخ“ سے دیتے ہیں جس کی تقریر ہم ابھی بیان کر چکے ہیں تدریجاً شکریہ:

قوله اولاً انما واجب الصرف الخ یہ دوسری دلیل ہے کہ ”انما الصدقات للفقراء الایۃ میں مصارف صدقات میں لام عاقبہ کا ہے اور اس کا عطف من حیث المعنی اول پر ہے ای ان الواجب لما کان حقاً للہ تعالیٰ حیث یقع اولاً فی کفۃ اذا قبضۃ الاولیٰ ای فی حالۃ الابتداء للہ تعالیٰ لان الفقیر یقبضہ نیابتہ عن اللہ تعالیٰ ثم یكون له کانت اللام للعاقبۃ ولان النص واجب الصرف بعد ما صار صدقۃ الخ دلیل یہ ہے کہ مصارف زکوٰۃ و صدقات میں لام عاقبہ کے لیے ہے کیونکہ نص سے ان فقراء پر مال کو صرف کرنے کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب یہ مال صدقہ قرار پاتا ہے اور مال کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف اداء کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف اداء کرنا فقیر کے قبض کرنے سے پہلے مستحق نہیں ہوتا ہے کیونکہ فقیر نیابتہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے قبضہ کرتا ہے پھر دوام ید سے آخر الامر وہ مال فقیر کی ملک ہو جاتا ہے اور فقیر اس مال کو اپنے تصرف میں لاتا ہے کیونکہ واجب تسلیم سے پہلے صدقہ نہیں ہوتا ہے اگرچہ

صدقہ ہونے کا صالح ہونا ہے پس مصارف صدقات میں لام عاقبت ہے، اس تحقیق کے پیش نظر فقراء وغیرہم من الذکرین فی القرآن۔ باعتبار حاجت کے مصارف صدقات ہوئے اور وہ اسماء جن کا اللہ تبارک و تعالیٰ نے قرآن مجید میں ذکر کیا ہے یعنی فقراء وابن السبیل والغام و غیرہ وہ اسباب حاجت ہیں اس سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ ان اسماء میں سے ہر ایک کا مستحق صاحب حاجت ہے گویا کہ یوں ارشاد فرمایا گیا "انما الصدقات للفقراء والمحتاجین بائس سبب احتاجوا پس یہ تمام جنس واحد ہیں اجناس مختلفہ نہیں ہیں حتیٰ کہ ہر جنس کی طرف صرف صدقات ضروری ہوں تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ نقص اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ فقراء وغیرہم بالاشترک صدقات کے مستحق ہیں بلکہ نقص اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ یہ مصارف، صدقات کے صالح ہیں تو یہ مصارف صدقات تمام کعبۃ اللہ کی طرح ہیں جس طرح نماز کے لیے کعبہ تمام کا تمام قبلہ ہے اور اس کی ہر جزء قبلہ ہے نماز کے لیے مستحق نہیں ہے لیکن اس امر کا صالح ہے کہ اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی جائے اسی طرح یہ فوجا جین ہیں تو اگر ایک جزء کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی تو نماز اداء ہو جاتی ہے اسی طرح مصارف صدقات تمام کو یا ان میں سے ایک صنف کو یا فرد واحد کو زکوٰۃ دے دی گئی تو زکوٰۃ اداء ہو جائے گی تو ہمارے اس بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نقص کا حکم یہ بیان کرتا ہے کہ یہ مذکورین حاجات مختلفہ کے سبب سے مصارف زکوٰۃ ہیں اور تعلیل سے یہ حکم متغیر نہیں ہوا ہے حتیٰ کہ تمہارا اعتراض وارد ہو: یہ جواب اس صورت پر ہے جبکہ مصارف صدقات پر لام عاقبہ کا ہو اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ لام تملیک ہے تو بھی جواب ممکن ہے اس کے لیے ایک تمہیدی مقدمہ ہے و یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے استدلال کی مدار اس امر پر ہے کہ واجب، قبضہ سے پہلے ہی فقیر کا حق ہوتا ہے تاکہ ان تمام مصارف پر زکوٰۃ کا صرف کرنا واجب ہو جائے کیونکہ صنف واحد یا شخص واحد پر صرف کرنے کی صورت میں باقیوں کے حق کا ابطال لازم آتا ہے اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ہمیں تسلیم ہے کہ مصارف صدقات پر لام تملیک ہے لیکن یہ اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ واجب، اداء سے پہلے ہی فقراء وغیرہم کی ملک ہوتا ہے کیونکہ نقص سے تو ثابت ہوتا ہے کہ واجب صدقہ ہونے کے بعد فقیر وغیرہ کی ملک میں آتا ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "انما الصدقات للفقراء والمحتاجین" اور واجب تب صدقہ بنتا ہے جبکہ فقیر کے ابتداء ید سے اللہ تعالیٰ کی طرف اداء کیا جائے تو واجب فقیر کے پکڑنے کے وقت مصارف کی ملک نہیں ہو جاتا کیونکہ ان مصارف کے ہاتھ تو اللہ تعالیٰ

کے ہاتھ کے نائب ہیں تو جب وقت مذکور میں واجب ان کی ملک نہ ہوا تو پھر واجب کے لیے ان تمام کا استغناق
بالشرکت ثابت نہ ہوا لہذا واجب کا ان تمام مصارف پر صرف کرنا ضروری نہ ہوا ان کے لیے ملک تو صاحب الزکوٰۃ کے
زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد دوم ید سے ثابت ہوتی ہے: پس صاحب زکوٰۃ اس امر میں مختار ہے کہ وہ مال زکوٰۃ جمع اصناف
پر صرف کرے یا صنف واحد یا شخص واحد پر صرف کرے ہر طرح جائز ہے: واللہ اعلم بالصواب۔

وَأَمَّا رُكْنُهُ فَمَاجِبِلٌ عَلَمًا عَلَى حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ
النَّصُّ وَجِبِلُ الْفَرْعِ لظِيْرٍ لَهُ فِي حُكْمِهِ بِوُجُودِهِ فِيهِ وَهُوَ الْوَصْفُ
الصَّالِحُ الْمُعَدَّلُ بِظُهُورِ أَثَرِهِ فِي جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ وَنَعْنَى
بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مَلَأْتُهُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ عَلَى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ
الْمَنْقُولَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَنْ السَّلَفِ كَقَوْلِنَا فِي الشَّيْبِ
الصَّغِيرَةِ أَنَّهَا تَزَوُّجُ كَرْمَالَةٍ نَهَا صَغِيرَةً فَاشْتَبَهَتْ الْبِكْرَ
فَهَذَا التَّعْلِيلُ بِوَصْفٍ مَلَأْتُهُ لِأَنَّ الصَّغِيرَ مُؤَثَّرٌ فِي وَلَايَةِ الْمَنَاحِ
لَمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْعُجْزِ تَأْثِيرِ الطَّوْفِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْفَرْوَةِ
فِي الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَصْرَةُ لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ
إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوْفَيْنِ وَالطَّوْفَاتِ عَلَيْكُمُ۔

ترجمہ: اور قیاس کارکن وہ شئی ہے جس کو اصل کے حکم کی امارۃ و علامتہ قرار دیا گیا ہو درنحالیکہ وہ شئی اُن امور

میں سے جو جن پر اصل مشتعل ہے اور فرع کو اس شئی کے پائے جانے کے سبب سے اصل کے حکم میں اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اور وہ شئی ایسی وصف ہوتی ہے جو صالح اور معطل ہو اس کے اثر ظاہر ہونے سے حکم معطل بہ کے ہم جنس حکم میں اور وصف کے صالح ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ وصف، حکم سے موافقت رکھتی ہو اور وصف میں حصول موافقت یہ ہے کہ یہ وصف اُن علتوں کے موافق ہو جو نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ثبوت صغیرہ کے بارے میں ہمارا قول کہ اس کا نکاح اس کی رضا کے بغیر کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ صغیرہ ہے پس یہ بارہ صغیرہ کے مشابہ ہوگئی تو یہ، وصف موافق کے ساتھ تعلیل ہے کیونکہ صغر ولایت نکاح میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری وابستہ ہے جس طرح کہ طواف طہارت سورہہ میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ بھی حکم معطل یہ میں ضرورت اور مجبوری وابستہ ہے کیونکہ یہ حکم حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں ثابت ہے ”الہیۃ لیست بنجستہ الثماہی من الطوافین والطوافات علیہ“

تقریر و تشریح قولہ واء ساکنہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب قیاس کے شروط کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قیاس کے رکن کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ قیاس کا رکن وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان جامع ہو اہل اصول کی اصطلاح میں اس کا نام ”علت“ ہے جس کو اصل کے حکم کی علامت و امارۃ قرار دیا گیا ہو اس کی مثال یہ ہے کہ ہم کہیں کہ افیون حرام ہے کیونکہ یہ سُکر ہے جیسے شراب ہے۔ شراب اصل ہے اور حرمت اس کا حکم ہے اور وصف سُکر اس کے حکم کی علت ہے پس ہم نے حرمت افیون کو شراب پر قیاس کیا ہے تو اس قیاس کا رکن وصف سُکر ہے جس کو شراب کے حکم پر امارۃ و علامت قرار دیا گیا ہے کیونکہ ہم نے جب شراب کے احوال و اوصاف کا تتبع کیا تو ہم نے سوائے سُکر کے شراب کی حرمت کی اور کسی علت کو نہیں پایا پس یہ سُکر وہ وصف ہے جو شراب اور افیون کے درمیان مشترک ہے تو اس اشتراک کے سبب سے ہم نے شراب کے حکم کہ وہ حرمت ہے کو افیون کی طرف متعدی کیا پس اس قیاس کا رکن یہی وصف سُکر ہے کیونکہ اسی پر قیاس کا مدار ہے؛ اور اس وصف کو قیاس کا رکن قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ لغت میں رکن، شئی کی جانب اقویٰ کو کہا جاتا ہے اور فقہاء کرام کے عرف میں شئی کا رکن وہ چیز ہوتی ہے کہ جس کے بغیر اس شئی کا وجود ممکن نہ ہو جیسے نماز کے لیے قیام اور رکوع تو جب

وصف مذکور کے بغیر قیاس کا وجود ممکن نہیں ہے تو اس وصف کو قیاس کا رکن قرار دیا گیا ہے، باقی وصف مذکور کو اصل کے حکم کی امارۃ و علامۃ اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ دراصل "الحرمة فی الحرم" کا موجب اللہ تبارک و تعالیٰ ہی ہے کیونکہ تحکیم و تحلیل خاص طور پر اسی کی شان ہے اور یہاں سکر تو اس تحریم پر صرف علامۃ اور امارۃ ہے۔ فائدہ اس مقام پر ایک اختلاف ہے وہ یہ کہ مشائخ عراق فرماتے ہیں کہ وصف، فرع کے حکم کی علامۃ ہے کیونکہ اصل میں تو خود نص موجود ہے وہاں وصف کی احتیاج نہیں ہے اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وصف فرع اور اصل دونوں کے حکم کی علامۃ ہے کیونکہ اصل کے حکم میں اگر علت کی تاثیر نہ ہو تو فرع کے حکم میں اس کا اثر کس طرح ظاہر ہو سکتا ہے۔

قوله "ما اشتمل الخ ای حال کون ذلک العلم ما اشتمل علیہ النص" یہ کلمہ ما کا بیان ہے یعنی یہ وصف ان اوصاف میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہے حاصل کلام یہ ہے کہ جس وصف کو اصل کے حکم کی علامۃ قرار دیا گیا ہے اور جسے اصل کے حکم کی علت کہتے ہیں اس پر نص کا مشتمل ہونا نہایت ضروری ہے بایں طور کہ نص میں وصف کا علت ہونا ثابت ہو خواہ یہ ثبوت اسی نص میں ہو جیسا کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد میں ہے "الہجرة لیست بنجسة لانها من الطوافین والطوافات علیک" اس حدیث شریف میں نص کا حکم پترہ کے سور کی عدم نجاستہ ہے اور اس حکم کی علت الطواف ہے اور اس علت طواف پر نص مشتمل ہے کیونکہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد سے سور صرہ کی عدم نجاستہ والے حکم کی علت کا ثبوت ہوا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تعلیل فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے "لانها من الطوافین الحدیث" یا پھر اس وصف کے علت ہونے کا ثبوت کسی دوسری نص سے ہو خواہ یہ اشتمال و ثبوت بالاشارة ہو یا بالصرحة ہو۔

قوله وجعل الفرع الخ یعنی فرع میں اصل کے حکم کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے فرع کو اصل کے حکم میں اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو پس اس وصف کے فرع میں پائے جانے کی وجہ سے جس کو نص کے حکم کی علامت قرار دیا گیا ہے فرع (ای مقیس) اصل (ای مقیس علیہ) کی نظیر ہو جائے گی، تو یہاں سے یہ امر مفہوم ہو رہا ہے کہ قیاس کے چار رکن ہیں (۱) اصل (۲) فرع (۳) حکم (۴) علت اگرچہ قیاس کا اہم رکن صرف علت ہی ہے۔

قوله وهو الوصف الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی توضیح کے لیے یہ امر ذہین نشین رہنا چاہیے کہ
 یہاں علماء کے مختلف مذاہب ہیں اول بعض علماء فرماتے ہیں کہ نصوص میں اصل "عدم تعلیل" ہے تاؤ قیہ کوئی دلیل
 تعلیل قائم ہو جائے دوم بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ نصوص میں اصل یہ ہے کہ ہر اُس وصف کے ساتھ تعلیل ہو جو تعلیل
 کی صالح ہے مگر یہ کہ کوئی مانع عن البعض پایا جائے سوم جمہور علماء کا فتویٰ یہ ہے کہ نصوص میں بعض اُن اوصاف سے تعلیل
 جادی ہوتی ہے جو اس امر کی صالح ہوں کہ اُن کی طرف حکم کی اضافت ہو تو اُس وقت ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جو اس
 پر دلالت کرے کہ تمام اوصاف میں سے یہی وصف حکم کی علت ہے پس وہ دلیل یا تو نص ہوگی خواہ وہ صراحتہ دلالت
 کرے یا اشارہ یا اجماع ہوگا بلا خلاف اور نص و اجماع نہ ہونے کی صورت میں ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ اطراد
 کافی ہے اور اطراد کا مطلب یہ ہے کہ علت کے پائے جانے سے حکم پایا جائے اور علت کے نہ پائے جانے سے
 حکم نہ پایا جائے اور بعض کا کہنا ہے کہ اطراد یہ ہے کہ صرف علت کے پائے جانے سے حکم پایا جائے کیونکہ معدوم، علت
 ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ وصف نفس اطراد سے حجتہ نہیں ہوگی کیونکہ اطراد میں
 طرح حکم اور اس کی علت میں پایا جاتا ہے اسی طرح وہ حکم اور اس کی شرط میں بھی پایا جاتا ہے پس یہاں ایک ایسے امر کا
 ہونا ضروری ہے جس سے وصف کا علت ہونا سمجھا جائے اور اسی امر کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "الصالح
 المعدل بظہور اشارہ فی جنس المحکم المعلن بہ" سے بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس وصف
 کو نص کے حکم کی علت قرار دیا گیا ہے اُس کے لیے دو امور کا پایا جانا از حد ضروری ہے ان میں سے ایک امر صلاحیت
 ہے جس کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "الصالح" سے اشارہ کیا ہے اور دوسرا امر عدالت ہے جس کی
 طرف اپنے قول "المعدل الخ" سے اشارہ کیا ہے باقی ان دو امور کو اس لیے شرط قرار دیا گیا ہے کہ وصف بمنزلہ شاہد
 کے ہے جس طرح شاہد کے لیے وصف صلاحیت (یعنی عقل و بلوغ و حریت و اسلام) اور وصف عدالت یعنی
 دیانت کا ہونا ضروری ہے اسی طرح وصف مذکور کے لیے بھی ان دو وصفوں کا ہونا ضروری ہے پھر مصنف
 رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان دو وصفوں کا ذکر شروع کرتے ہوئے اولاً وصف صلاحیت کا بیان فرمایا کہ وصف کی صلاحیت
 سے ہماری مراد یہ ہے کہ وصف، حکم کے موافق ہو یا اس طور کہ حکم کی اُس کی طرف اضافت صحیح ہو اور وہ وصف، حکم کے
 بعید و مخالف نہ ہو جیسے اسلام کیونکہ زوجین میں سے ایک کے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے فرقہ و جدائی کی نسبت،

اسلام کی طرف صحیح نہیں ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی طرف فرقت و جدائی کی نسبت کی ہے بلکہ یہاں فرقت و جدائی اور نکاح ٹوٹنے کی علت زوجین میں سے ایک کا اسلام قبول کرنے سے انکار ہے پس وصف الہی یعنی اسلام قبول کرنے سے انکار فرقت کے موافق ہے اس کی طرف فرقت کا منسوب ہونا صحیح ہے بخلاف اسلام کے کیونکہ اسلام تو حقوق کا محافظ ہے حقوق کے لیے قاطع نہیں ہے:

قولہ وھو ان یکون الہ یعنی وصف کے موافق و مناسب ہونے کا معنی یہ ہے کہ یہ وصف ان عقل کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور سلف سے منقولہ ہیں بایں طور کہ اس مجتہد کی علت اُس علت کے موافق ہو جس کے ساتھ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے استنباط فرمایا ہے اور اس مجتہد کی علت، اس کے مخالف نہ ہو کیونکہ حضور نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ احکام کے لیے ان اوصاف سے تعلیل فرماتے تھے جو احکام کے موافق ہوتیں اور ان اوصاف سے تعلیل نہیں فرماتے تھے جو احکام کے بعید و مخالف ہوتیں، ہماری اس تقریر سے یہ امر بخوبی واضح ہو گیا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "ان یکون الہ" بطریق تمثیل ہے اور اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ ملائمہ و موافقت یہ ہے کہ وصف شارع کے نزدیک معتبر ہو کیونکہ اس معنی کی بناء پر ملائمہ و تاثیر میں کوئی فرق نہیں رہے گا بلکہ ملائمہ کا وہی معنی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے ہاں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ملائمہ، مناسبتہ سے اخص ہے کیونکہ مناسبتہ یہ ہے کہ وصف، منہاج مصالح کے مطابق ہو بایں حیثیت کہ اگر اس کی طرف حکم کی اضافت ہو تو وصف، حکم کو شامل ہو جیسے حرمتہ فحرم کے لیے اسکا رہے کیونکہ اسکا ایسی وصف ہے جو اس عقل کو زائل کر دیتی ہے جس پر مدار تکلیف ہے بخلاف فحرم کی دیگر اوصاف کے کیونکہ یہ اوصاف حرمتہ فحرم کے لیے صالح نہیں ہیں اور ملائمہ یہ ہے کہ وصف شارع کے نزدیک معتبر ہو اور امر مناسب تو کبھی شارع کے نزدیک معتبر ہوتا ہے اور کبھی نہیں پس جب اصحاب شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ نے وصف میں ملائمہ کا اعتبار کیا ہے تو ان کو تاثیر کے ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اسی قید یعنی ملائمہ کے ساتھ اکتفاء کیا ہے تو ہمارے نزدیک، وصف کے ساتھ اس کے مؤثر ہونے کے بعد ہی عمل واجب ہوتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک ملائمہ، اُس مناسبتہ کے مرادف ہے جس کے معنی میں تاثیر ماخوذ نہ ہوا اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وصف کے فحیل (یعنی دل میں صحت کا خیال ڈالنے

والی) ہونے کے بعد عمل واجب ہوتا ہے کیونکہ آپ کے نزدیک ملائمہ میں تاثر موجود ہے: "فافحص هذا المقام فانه من مزال الاقدام"

قولہ کے قولنا فی الثیب الخ دلالت نکاح کی علت کے بارے میں مجتہدین کا اختلاف ہے ہمارے نزدیک صغر (نابالغ) ہونا علت ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک باکرہ ہونا علت ہے ان دونوں علتوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے ایک مادہ اجتماعی ہوگا اور دو مادے افتراقی، مادہ اجتماعی یہ ہے کہ لڑکی نابالغ باکرہ، اس میں بالاتفاق اس لڑکی پر حق ولایت حاصل ہے کیونکہ اس صورت میں ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک علت پائی جاتی ہے اور ایک مادہ افتراقی یہ ہے کہ لڑکی بالغہ اور باکرہ ہو تو حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس پر حق ولایت حاصل ہوگا اور ہمارے نزدیک نہیں اور دوسرا افتراقی مادہ یہ ہے کہ لڑکی نابالغ اور ثیب ہو تو حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حق ولایت حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں علت معدوم ہے اور ہمارے نزدیک اس پر حق ولایت حاصل ہوگا یعنی اس کا ولی اس کی رضاء کے بغیر اس کا نکاح کر سکتا ہے کیونکہ یہ نابالغ ہے پس یہ نابالغ باکرہ کے مشابہ ہوگئی کیونکہ وصف صغر (نابالغ ہونا) دونوں صورتوں میں موجود ہے تو جس طرح باکرہ صغیرہ پر حق ولایت حاصل ہے اسی طرح ثیب صغیرہ پر بھی حق ولایت حاصل ہوگا: تو یہ ولایت نکاح کی، وصف ملائم کے ساتھ تعلیل ہے اور وصف ملائم وہ صغر ہے کیونکہ یہ وصف اس کے لائق ہے کہ اس کی طرف ولایت نکاح کی اضافت کی جائے کیونکہ صغر ولایت نکاح میں مؤثر ہے (مقن میں "مناکح" کا لفظ استعمال ہوا ہے تو مناکح یا تو منکح بضم المیم فتح الکاف کی جمع ہے اس صورت میں انکاح سے مصدر میمی ہے یا یہ منکح بفتح المیم والکاف کی جمع ہے تو اس صورت میں یہ ظرف زمان و مکان ہے یعنی ولایت تثبت فی وقت النکاح اونی مکانہ اوبعض کا قول ہے کہ مناکح، منکوحہ کی جمع ہے مگر یہ قول ضعیف و نحیف ہے کیونکہ قیاس مناکح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ولایت نکاح عجز کے سبب سے ثابت ہوتی ہے اور عجز لڑکی صغیرہ میں متحقق ہوتا ہے کیونکہ نابالغ لڑکی اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے اور یہ نہیں جانتی کہ ان امور کو کس طرح سرانجام دے، بخلاف باکرہ کے کیونکہ باکرہ بالغہ اپنے نفع اور نقصان کو اچھی طرح جانتی ہے تو اس پر ولایت کی حاجت نہیں ہے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "لما یصل بہ الخ"

یعنی ولایت نکاح میں یہ صغر مؤثر ہے جیسا کہ طواف طہارت سورہ ہرہ میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ بھی ضرورت اور مجبوری متصل ہے کہ گھر میں بلی کی رہائش اور بار بار آمد و رفت کی بنا پر اس سے بچنا مشکل ہے حاصل کلام یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ولایت نکاح کی علت صغر ہے اور وہ اُس وصف طواف کے موافق ہے جس کو حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے عدم نجاستہ سورہ ہرہ میں اعتبار فرمایا ہے اس لحاظ سے کہ دونوں میں حرج اور ضرورت پائی جاتی ہے جس طرح ہرہ (بلی) میں ضرورت کے پیش نظر طواف، سورہ ہرہ کی عدم نجاست کے لیے علت ہے اسی طرح صغر، ولایت نکاح میں ضرورت کے پیش نظر ولایت نکاح کی علت ہے پس تعلیل حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعلیل کے موافق ہے جس طرح حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعلیل میں وصف طواف حکم عدم نجاستہ کے موافق ہے اسی طرح وصف صغر حکم ولایت نکاح کے موافق ہے لہذا یہ دونوں وصفیں اس امر کی صالح ہیں کہ ان کی طرف حکم منسوب ہو اور یہ ہے ملائمۃ کا معنی :

وَلَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوُصْفِ قَبْلَ الْمَلَأِئِمَّةِ لِأَنَّهُ أَمْرٌ شَرْعِي وَإِذَا
ثَبَتَ الْمَلَأِئِمَّةُ لَمْ يَحِبِّ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بَعْدَ الْعَدَالَةِ عِنْدَنَا فَمِنْ
الْأَثَرِ لَأَنَّهُ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمَلَأِئِمَّةِ فَيُعَرَفُ صَحَّتُهُ
بِظُهُورِ أَثَرِهِ فِي مَوْضِعٍ مِّنَ الْمَوَاضِعِ كَأَثَرِ الصَّغَرِ فِي وَلَايَةِ
الْمَالِ وَهُوَ نَظِيرُ صَدَقِ الشَّاهِدِ يُتَعَرَفُ بِظُهُورِ أَثَرِ دِينِهِ
فِي مَنَعِهِ عَنِ تَعَاطِي مَحْظُورِ دِينِهِ :

ترجمہ : اور وصف کے ساتھ ملائمۃ سے پہلے عمل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وصف امر شرعی ہے اور جب ملائمۃ ثابت ہو جائے تو ہمارے نزدیک وصفِ حل کے ساتھ عمل واجب نہیں مگر عدالت کے بعد پس عدالت اثر ہے کیونکہ وصف باوجود قیام ملائمۃ

کے رد کا احتمال رکھتی ہے تو وصف کی صحت اور جگہوں میں سے کسی جگہ میں اس کے اثر ظاہر ہونے کے سبب سے معلوم ہوگی جیسے ولایت مال میں صغر کا اثر ہے اور ظہور اثر سے وصف کی صحت کی معرفت، ظہور اثر سے شاید کے صدق کی معرفت کی نظیر ہے یا اس طور کہ شاید کا صدق اس کے دین کے اثر کے ظہور سے معلوم ہوتا ہے باعتبار اس کے کہ یہ شاید ان چیزوں کے ارتکاب سے مجتنب رہے جو چیزیں اس کے دین میں ممنوع ہیں :

تقریر و تشریح قوله ولا يصح العمل بالمصنف رحمه الله تعالى یہاں سے وصف صالح اور وصف معطل کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر وصف صرف صالح ہو اور معطل نہ ہو تو اس وصف کے ساتھ عمل کرنا جائز ہے واجب نہیں ہے اور اگر وصف معطل بھی ہو تو پھر اس کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور اگر وصف صالح ہی نہ ہو تو اس وصف کے ساتھ ملائمت سے پہلے عمل کرنا صحیح نہیں ہے اور وصف کے ساتھ عمل کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس وصف کو اصل میں حکم کی علت قرار دیا جائے اور اس وصف کے فرع میں پائے جانے کی بناء پر اس کے ساتھ فرع میں حکم ثابت کیا جائے، اور ملائمت، وصف کی شرط اول ہے اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وصف اپنی شرط اول یعنی ملائمت کے بعد شرط ثانی کہ وہ تاثیر ہے کما سبھی بیانہ پر موقوف ہوتی ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اِخالۃ پر موقوف ہوتی ہے اور اِخالۃ کا معنی ہے کہ مجتہد کے دل میں وصف کے علت ہونے کے خیال کا وقوع بغیر نظر کرنے کسی نقص اور دوسرے شاید کے جو اس کی علت کا حکم کرے و سترہ ما ذکرنا من النفاذ ذکر :

قوله لان امر شرعی یعنی ملائمت سے پہلے وصف کے ساتھ عمل کرنا اس لیے درست نہیں ہے کہ وصف امر شرعی ہے کیونکہ ”علل شرعیۃ مثبتہ للمحکمہ“ جن کے بارے ہماری بحث ہو رہی ہے ان کی صحت شارع کی جانب سے اس وقت معلوم ہوتی ہے جبکہ یہ ان علل کے موافق ہوں جو سلف سے منقول ہیں تو اس موافقت والے معنی کے ظہور سے قبل وصف کے ساتھ کس طرح عمل کیا جاسکتا ہے کیونکہ ”الملائمة فی الوصف بمنزلة صلاحیۃ شاهد“ کے ہے اور صلاحیت کے بغیر شاهد کی شہادت قبول نہیں کی جاتی پس اسی طرح ملائمت کے بغیر وصف کے ساتھ عمل کرنا درست نہیں ہوگا :

قولہ واذا ثبت الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وصف کے لیے جب ملائمت ثابت ہو جائے تو اسے
وصف صالح کے ساتھ عمل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ جائز ہے بایں معنی کہ اگر اس کے ساتھ عمل کیا جائے تو عمل مذکور
نافذ ہو جائے گا اور جب وصف کے لیے عدالت ثابت ہو جائے یعنی تاثیر تو ہمارے نزدیک معدل کے ساتھ
عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے (اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اصحاب کے نزدیک ملائمت کے بعد وصف
کے ساتھ عمل کرنا واجب نہیں ہوتا مگر اخلت کے ساتھ) بہر حال ہمارے نزدیک وصف کے ساتھ عمل کرنا
واجب ہوتا ہے جب اس میں عدالت کا ظہور ہو جس طرح قاضی کے لیے رجل صالح للشمادۃ مستورا لحال کی شہادت
کے ساتھ فیصلہ کرنا واجب نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کی دیانت ظاہر نہ ہو جائے ہاں اگر قاضی نے رجل صالح للشمادۃ
مستورا لحال کی شہادت کے ساتھ فیصلہ دے دیا تو یہ جائز ہوگا پس اسی طرح وصف کا حال ہے تو وصف مذکور کے
ساتھ اس وقت تک عمل کرنا واجب نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی عدالت کا ظہور نہ ہو پس عدالت اثر ہے کیونکہ شارع
کی جانب سے وصف مذکور ملائمت کے قیام کے باوجود رد کا احتمال رکھتی ہے جیسا کہ قیام صلاحیت کے باوجود
شاہد رد کا احتمال رکھتا ہے (شاہد کی صلاحیت سے مراد اس کا عاقل بالغ خرمسلم ہونا ہے) کیونکہ عقلاً احرار
مسلمین بالغین میں سے بعض فاسق ہوتے ہیں تو وہ مردود للشمادۃ ہوں گے اسی طرح بعض اوصاف اس امر کی
صالح ہوتی ہیں کہ اُن کو حکم کی علت قرار دیا جائے لیکن وہ شارع کے نزدیک غیر مقبول ہوتی ہیں کیونکہ وصف شارع
کے علت قرار دینے سے علت بنتی ہے خود بنفسہ علت نہیں ہوتی ہے پس وصف کی صحت کسی اور جگہ میں اس
وصف کے اثر ظاہر ہونے کے سبب سے معلوم ہوگی بایں طور کہ نص یا اجماع سے وصف کا حکم کے لیے علت ہونا ثابت
ہو اور اس کی چار صورتیں ہیں اول یہ ہے کہ عین وصف کا اثر، عین حکم میں ظاہر ہو اور یہ قسم متفق علیہ ہے حضرت
امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تاثیر خاص طور پر اسی نوع میں منحصر ہے جیسے عین طواف کا اثر عین سورۃ ہرہ میں
کیونکہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد سے طواف کا عین اس حکم کے لیے علت ہونا ثابت ہوا ہے
اور وہ حکم "عزم خاست سورۃ ہرہ" ہے دوم یہ ہے کہ عین وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو جیسے صغر ہے کیونکہ
صغر کا "ولایت نکاح" میں علت ہونا اجماع سے ظاہر ہوا ہے اور ولایت مال، حکم نکاح کی جنس ہے تو اس
جنس کے سبب سے صغر کو ولایت نکاح میں بھی علت بنانا درست ہے سوم یہ ہے کہ جنس وصف کا اثر

عین حکم میں ظاہر ہو جیسے جنون ہے کہ اس کا اسقاطِ صلوٰۃ کے لیے علت ہونا نقص سے ثابت ہوا ہے اور جنون،
انما کی جنس ہے تو جب جنون کا سقوطِ صلوٰۃ کے لیے علت ہونا ثابت ہو گیا پس انما کو بھی سقوطِ صلوٰۃ کے لیے
علت بنانا صحیح ہوگا چہارم یہ ہے کہ جنس و صف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو جیسے مشقت سفر ہے کیونکہ مشقت
سفر کا سقوطِ رکعتیں کے لیے علت ہونا نقص سے ثابت ہوا ہے پس مشقت جنس کی جنس ہے اور سقوطِ رکعتیں سقوطِ صلوٰۃ کی جنس ہے تو نجاست کے
اعتبار سے جنس کو سقوطِ صلوٰۃ کے لیے علت بنانا صحیح ہے اگرچہ یہ حکم یعنی حائض سے سقوطِ صلوٰۃ "قرآن مجید سے ثابت ہے (ان اقسام اربعہ میں سے پہلی
تین اقسام بالاتفاق مقبول ہیں اور تیسیم چہارم میں اختلاف ہے اور رائج و مختار یہ ہے کہ یہ بھی حجت ہے اس سے بھی علیت کا ظن
غالباً حاصل ہو جاتا ہے) اور یہاں تعمیم ہے خواہ وصف کا حکم کے لیے علت ہونا اسی نقص سے ثابت ہو جس میں
حکم ثابت ہے جیسے طواف ہے کیونکہ طواف وصف ہے اور وہ "عدم نجاست بھرہ" کے حکم کے لیے علت ہے
تو طواف کی اس حکم کے لیے علیت اُس نقص (حدیث شریف) سے ثابت ہے جس میں یہ حکم وارد ہوا ہے: اور خواہ
وصف کا حکم کے لیے علت ہونا اُس نقص کے غیر نقص سے ثابت ہو جس میں حکم وارد ہوا ہے جیسے سکر ہے کیونکہ سکر،
حرمتِ فمر کے حکم کی علت ہے اور حرمتِ فمر قرآن پاک سے ثابت ہے اور اس حرمت کے لیے سکر کا علت ہونا
قرآن پاک سے ثابت نہیں ہے بلکہ بعض احادیث سے ثابت ہے جیسے حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا
ارشاد "کل مسکر حرام" اور خواہ وصف کا علت ہونا صراحتِ النص یا اجماع سے ثابت ہو یا اس قول کو "هذا
حرام لا جل هذا یا" "لانه كذا یا علته كذا" اور خواہ وصف کا علت ہونا بالاشارة ثابت ہو یا بالکلیہ
بایں طور کہ حکم کے ساتھ وہ چیز مقارن ہو کہ اگر وہ چیز یا اس کی نظیر تعلیل کے لیے معتبر نہ ہو تو یہ تعلیل بعید ہوگی پس اس
چیز کو استبعاد کے دور کرنے کے لیے تعلیل پر عمل کیا جائے گا واللہ اعلم بالصواب:

قولہ کاتر الصغیر لا یہ تاثر کی صورت اربعہ میں سے دوسری صورت کی مثال ہے یعنی جیسے ولایت مال میں صغر
کا اثر ہے اور ظہور اثر سے صحت و صف کی معرفت ظہور اثر سے صدق شاہد کی معرفت کی نظیر ہے بایں طور شاہد
کا صدق اس کے دین کے اثر کے ظہور سے معلوم ہوتا ہے بایں اعتبار کہ شاہد ان امور کے ارتکاب سے رُکا ہوا ہے
جو امور اس کے دین میں ممنوع ہیں تو جس طرح صدق شاہد صلاحیت کے بعد اس کے معاصی اور کبائر کے ارتکاب
سے مجتنب ہونے کے سبب سے معلوم ہوتا ہے حتیٰ کہ اس کے بعد اس کی شہادت کا قبول کرنا واجب ہے پس

اسی طرح صحت و صف اس وصف کے حکم کے لیے علت ہونے میں ملائمت کے بعد تاثر سے معلوم ہوتی ہے اور تاثر سے مراد یہ ہے کہ اس وصف کا اثر کسی جگہ میں نص یا اجماع کے ساتھ ظاہر ہوا ہو حتیٰ کہ اس تاثر کے بعد وصف کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے:

وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِأَلَا تُشْرِقَدَمَنَا عَلَى الْقِيَاسِ
الِاسْتِحْسَانِ الَّذِي هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ إِذَا قَوَّى أَثَرُهُ وَقَدَمَنَا
الْقِيَاسَ لِصِحَّةِ أَثَرِهِ الْبَاطِنِ عَلَى الْإِسْتِحْسَانِ الَّذِي ظَهَرَ
أَثَرُهُ وَخَفِيَ فَسَادُهُ لِأَنَّ الْعِبْرَةَ لِقُوَّةِ الْأَثَرِ وَصِحَّةِ دُونِ الظُّهْرِ

ترجمہ : اور جب ہمارے نزدیک علت اپنے اثر کے سبب سے علت بنتی ہے تو ہم نے قیاس پر اس استحسان کو مقدم کیا (یعنی ترجیح دی) ہے جو کہ قیاس خفی ہے جبکہ اس کا اثر قوی ہو اور قیاس کو اس کے اثر باطن کی صحت کی بناء پر اس استحسان پر ترجیح دی ہے جس کا اثر ظاہر ہو اور اس کا فساد خفی ہو کیونکہ اعتبار اثر کی قوت و صحت کا ہوتا ہے ظہور کا نہیں۔

تقریر و تشریح قولہ ولما صارت العلة عندنا علة بلا تشريق
جواب دیتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ قیاس حجت شرعیہ ہے اور استحسان ایک ایسا امر ہے جو صرف حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی دریافت ہے اور حنفیہ کبھی کبھی اس استحسان کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیتے ہیں تو کیا یہ دلیل شرعی کو دلیل غیر شرعی کے مقابلہ میں ترک کرنا نہیں ہے، اور اگر استحسان کو بھی دلیل شرعی تسلیم کیا جائے تو اذلہ شرعیہ پانچ ہو جائیں گی جبکہ وہ تو چار ہیں :

جواب کی تقریر سے قبل تمہیداً چند امور مد نظر رہنے چاہئیں اولاً ہمارے نزدیک کسی علت کا علت ہونا

اثر کے سبب سے ہوتا ہے اِخالۃ اور طرد سے نہیں کما ذہب الیہ غیرنا (اِخالہ کا معنی یہ ہے کہ مجتہد کے دل میں
 وصف کے علت ہونے کی صحت و قبول کے خیال کا واقع ہونا کما تر غیر مرۃ اور طرد کا معنی یہ ہے کہ علت کے
 پائے جانے سے حکم پایا جائے اور علت کے نہ پائے جانے سے حکم نہ پایا جائے اور بعض کہتے ہیں کہ طرد یہ ہے
 کہ علت کے پائے جانے سے حکم پایا جائے بہر حال طرد کی کوئی بھی تعریف کی جائے ہمارے نزدیک یہ حجت
 نہیں جب تک کہ وصف کی تاثیر ظاہر نہ ہو یا ثانیاً استحسان کا لغوی معنی "عَدَالَتُ شَیْءٍ حَسَنًا" ہے یعنی کسی شئی
 کے حسین ہونے کا اعتقاد رکھنا کہا جاتا ہے "استحسنۃ" کذا "کہ میں اس کے حسین ہونے کا اعتقاد رکھتا ہوں
 اور استحسان کا اصلاحی معنی "القیاس الخفی" ہے۔ ثالثاً ترجیح کا مدار و مدار اثر کی قوت و ضعف پر ہوتا ہے اس
 کے ظہور و خفاء پر نہیں کیونکہ بسا اوقات بعض چیزیں ظاہر ہوتی ہیں اور بعض خفی مگر خفی کو ظاہر پر ترجیح ہوتی ہے جبکہ
 اُس میں قوت ہو جیسے آخرت ہے اس کو باوجود اس کے خفی اور باطن ہونے کے دنیا جو کہ ظاہر ہے پر ترجیح حاصل
 ہے کیونکہ اُس میں دُنیا کی بنسبت قوت ہے کیونکہ اس میں دوام و بقاء ہے جبکہ دنیا میں فنا ہے اس تمہید کے بعد
 جواب کی تقریر یہ ہے کہ قیاس دو قسم ہے قیاسِ جلی (یعنی قیاسِ معروف) اور قیاسِ خفی (کہ جس کا نام استحسان ہے)
 اور قیاس کی ان دونوں قسموں میں سے جب ایک قسم کا اثر قوی ہو اور دوسری قسم کا ضعیف تو جس کا اثر قوی ہوگا اس
 قسم کو دوسری پر ترجیح ہوگی کیونکہ ہمارے نزدیک علیت کا مدار اثر پر ہے اِخالہ اور طرد پر نہیں ہے اور ترجیح کا مدار
 قوت و صحت پر ہے ظہور و خفاء پر نہیں ہے تو ہم نے استحسان (جو کہ قیاسِ خفی ہے) کو اس کے اثر کی قوت کی بناء پر
 قیاس پر ترجیح دی ہے جس کا اثر ظاہر ہو اور اُس کا فساد خفی کیونکہ اعتبار اثر کی قوت و صحت کا ہوتا ہے ظہور کا نہیں
 اس تقریر سے یہ امر واضح ہو گیا کہ استحسان، حجج اربعہ سے خارج نہیں ہے حتیٰ کہ اولہ شرعیہ کے خمسہ ہونے کا قول کیا جائے
 بلکہ یہ قیاس کی ایک قسم ہے اور جب اس کا اثر قوی ہو تو ہم اس کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں پس ہم پر یہ اعتراض ہرگز
 وارد نہیں ہو سکتا کہ تم غیر دلیل شرعی سے دلیل شرعی کو ترک کر دیتے ہو کیونکہ استحسان اولہ شرعیہ اربعہ میں سے ایک دلیل
 شرعی ہے بلکہ عورتِ مذکورہ میں قیاسِ جلی سے اقوی ہے:

وَبَيَانُ الثَّانِي فِي مَنْ تَلَايَةِ السَّجْدَةِ فِي صَلَاتِهِ أَنَّهُ يُرَكَّعُ

بِهَاقِیَاسٍ لِأَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَخَرَّرَ أَكْعَاؤَ
 أَنَابَ وَفِيهِ إِسْتِحْسَانٌ لَا يُجْزِيهِ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَمَرَنَا
 بِالسُّجُودِ وَالرُّكُوعِ خِلَافَهُ كَسُجُودِ الصَّلَاةِ فِيمَا أَثَرُهُ ظَاهِرٌ
 فَأَمَّا وَجْهُ الْقِيَاسِ فَمَجَازٌ مُحْضٌ لَكِنَّ الْقِيَاسَ أَوَّلَىٰ بِأَشْرِهِ
 الْبَاطِنِ بَيَانُهُ أَنَّ السُّجُودَ عِنْدَ التَّلَاوَةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً
 مَقْصُودَةً حَتَّىٰ لَا يُلْزَمَ بِالتَّذَرُّعِ وَإِنَّهُ الْمَقْصُودُ فَجَرَّدُ
 مَا يَصْلَحُ تَوَاضَعًا وَالرُّكُوعُ فِي الصَّلَاةِ يَعْمَلُ هَذَا الْعَمَلُ بِخِلَافِ
 سُجُودِ الصَّلَاةِ وَالرُّكُوعُ فِي غَيْرِهَا فَصَارَ الْأَثَرُ الْخَفِيُّ مَعَ
 الْفَسَادِ الظَّاهِرِ أَوَّلَىٰ مِنَ الْأَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ الْفَسَادِ الْخَفِيِّ وَهَذَا
 قِسْمُهُ عَزَّ وَجُودُهُ وَأَمَّا الْقِسْمُ الْآوَلُ فَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَىٰ؛

ترجمہ : امرین میں سے قسم ثانی کا بیان اُس شخص کے حق میں جس نے اپنی نماز میں سجدے کی آیت تلاوت کی یہ
 ہے کہ وہ رکوع میں اس سجدہ تلاوت کی نیت کرے تو یہ قیاساً جائز ہے کیونکہ اس کے ساتھ نقص وارد ہوئی ہے اللہ تعالیٰ
 کا ارشاد ہے ”وَخَرَّرَ أَكْعَاؤَ أَنَابَ“ اور استحسان میں یہ مصلیٰ کو کافی نہیں ہوگا کیونکہ شرح شریف نے یہیں
 سجدہ کا امر کیا ہے اور رکوع، سجدہ سے تعظیم کے اعتبار سے کم مرتبہ ہے جیسا کہ نماز کا سجدہ، رکوع میں ادا نہیں
 ہو سکتا ہے پس یہ اثر ظاہر ہے (اور بادی النظر میں) قیاس کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اس کا ثبوت محض مجاز کے ساتھ

ہے لیکن قیاس اپنے اثرِ باطن کے اعتبار سے استحسان سے اولیٰ ہے اور قیاس کے اثرِ باطن کا بیان یہ ہے کہ عند التلاوة سجدہ قرأت مقصودہ کے طور پر مشروع نہیں ہوا ہے حتیٰ کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا ہے اور سجدہ تلاوت سے تو صرف تواضع مقصود ہوتی ہے اور نماز میں جو رکوع ہے وہ تواضع کا فائدہ دیتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ کے اور بخلاف اس رکوع کے جو نماز میں نہ ہو پس اثرِ خفی مع فسادِ ظاہر (کما ہونی القیاس المذكور) اولیٰ ہوا اثرِ ظاہر مع فسادِ خفی سے (کما ہونی الاستحسان المذكور) اور یہ قسم (یعنی قیاس کی استحسان پر ترجیح) قلیل الوجود ہے: اور قسم اول (یعنی استحسان کی قیاس پر ترجیح) کثیر الوجود ہے (قسم اول کی مثلہ پر اطلاع کا ارادہ ہو تو ہدایہ شریف کی طرف رجوع کیا جائے کیونکہ اس میں اس قسم اول کی بے شمار مثالیں موجود ہیں اسی لیے یہاں اس کی مثال مذکور نہیں ہوئی ہے)

تقریر و تشریح قولہ و بیان الشافی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم ثانی "یعنی تقدیم القیاس علی الاستحسان" کی مثال سے توضیح فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ عازمی جب اپنی نماز کے دوران سجدہ کی آیت تلاوت کرے اور سجدہ تلاوت کے رکوع میں اداء کرنے کا ارادہ کرے بایں طور کہ وہ نماز کے رکوع اور سجدہ تلاوت کے درمیان تداخل کی نیت کرے جیسا کہ حفاظ میں معروف ہے تو یہ ہمارے نزدیک قیاساً جائز ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ خضوع میں متشابہ ہیں اور اسی لیے رکوع کے اسم کا سجدہ پر اطلاق ہوا ہے ارشادِ باری تعالیٰ ہے "وخرّ راكعاً وَاَنَابَ" اس آیت مبارکہ میں رکوع سے مراد سجدہ ہے کیونکہ ضرور کا معنی ہے آدمی کا زمین پر گرنا اور آدمی کا زمین پر گرنا حالتِ رکوع میں متحقق نہیں ہوتا بلکہ اس کا تحقق تو سجدہ کی حالت میں ہوتا ہے پس یہ امر ظاہر ہو گیا کہ آیت مذکورہ میں رکوع سے مراد سجدہ ہے تو جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ رکوع اور سجدہ خضوع میں متشابہ ہیں اور سجدہ تلاوت میں مقصود خضوع ہی ہے لہذا قیاس چاہتا ہے کہ اگر نماز کے رکوع میں سجدہ تلاوت کی نیت کرے تو سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں میں وصفِ خضوع مشترک ہے:

قولہ وفي الاستحسان الخ یعنی استحسان کے اعتبار سے سجدہ تلاوت رکوع میں جائز نہیں ہے کیونکہ شرع شریف نے ہمیں سجدہ کا امر فرمایا ہے اور سجدہ غایتِ تعظیم کا نام ہے اور رکوع تعظیم میں سجدہ کی نسبت کم مرتبہ ہے اسی لیے نماز میں ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوتا پس اسی طرح سجدہ تلاوت ہے اور اس کی طرف مصنف

رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول ”کسجود الصلوٰۃ“ سے اشارہ کر رہے ہیں تو رکوع کا سجدہ کے غیر ہونا اور ایک کا دوسرے کے ساتھ اداء نہ ہونا یہ اثر ظاہر ہے یعنی بادی النظر میں ہے باقی نظر دقیق سے تو اس میں فساد ہے اسی لیے قیاس کو اس پر ترجیح ہے ہاں قیاس میں بادی النظر سے ضعف ہے لیکن اس کے اثر باطن کے اعتبار سے قوت ہے۔
 قوله فاما وجه القیاس المصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے بادی النظر میں قیاس کے ضعف کا بیان فرماتے ہیں کہ اس کا ثبوت مجاز کے ساتھ ہے کیونکہ مشابہت فی التقرب کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے ذکر میں رکوع کو سجدہ کے قائم مقام فرمایا ہے اور مجاز، حقیقت کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے تو قیاس کی بناء مجاز پر ہے اور استحسان کی بناء حقیقت پر ہے تو یہ وجہ ہے استحسان کے اثر کے ظہور کی اور بادی النظر میں قیاس کے فساد کی۔

قوله لكن القیاس اولیٰ المصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قیاس کے اثر باطن کا ذکر فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاس اگرچہ بادی النظر میں فاسد ہے اور استحسان صحیح ہے لیکن نظر دقیق سے قیاس، استحسان سے اولیٰ ہے کیونکہ قیاس کا اثر باطن قوی ہے اور استحسان کا اثر ضعیف ہے، قیاس کے اثر باطن کا بیان یہ ہے کہ سجدہ عند التلاوت قربت مقصودہ کے طور پر واجب نہیں ہوا ہے حتیٰ کہ یہ نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتا اگر یہ قربت مقصودہ ہوتا تو نذر سے واجب ہوتا پس یہ اس کے قربت مقصودہ نہ ہونے پر دلیل ہے سجدہ تلاوت سے مقصود صرف تواضع ہے تاکہ مطیع منقاد، عاصی متکبر سے ممتاز ہو جائے جیسا کہ اس پر آیات السجود دلالت کرتی ہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَلِلّٰهِ لِيَسْجُدَ مِنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا“ اور دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے ”الْحَدِثُ اِنَّ اللّٰهَ لَيَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ الْاٰيَةُ“ یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے اہل السما والارض تواضع کرتے ہیں پس اس سے معلوم ہوا کہ ان مواضع میں سجدہ سے تواضع مقصود ہے اور نماز میں جو رکوع ہے وہ تواضع کا فائدہ دیتا ہے لہذا ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتا ہے پس یہ جائز ہے کہ اشتراک علت (یعنی تواضع) کی بناء پر رکوع، سجدہ کے قائم مقام ہو جائے پس یہ تواضع، قیاس کا اثر باطن ہے۔
 قوله بخلاف سجود الصلوٰۃ : یہ استحسان کے ضعف باطن کا بیان ہے اور وہ یہ ہے کہ سجدہ نماز، قربت مقصودہ ہے حتیٰ کہ یہ نذر سے لازم ہو جاتا ہے لہذا جب یہ قربت مقصودہ ہوا تو یہ اپنے غیر (یعنی رکوع) سے

اداء نہیں ہو سکتا تو اس پر سجدہ تلاوت کو قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ سجدہ تلاوت تو قربت غیر مقصودہ ہے پس سجدہ تلاوت کو سجدہ نماز پر قیاس کرنا درست نہیں ہے لہذا سجدہ تلاوت تو نماز کے رکوع میں اداء ہو سکتا ہے سجدہ نماز نماز کے رکوع میں اداء نہیں ہو سکتا :

قوله والركوع في غيرهما: یعنی جس طرح سجدہ تلاوت کا سجدہ نماز پر قیاس فاسد ہے اسی طرح نماز کے رکوع کا غیر نماز میں رکوع پر قیاس فاسد ہے وہ قیاس یوں کیا جاتا ہے کہ سجدہ تلاوت، اُس رکوع میں اداء نہیں ہو سکتا جو نماز میں نہ ہو پس اسی طرح سجدہ تلاوت اُس رکوع میں بھی اداء نہیں ہونا چاہیے جو نماز میں ہو تو یہ قیاس امعان نظر میں فاسد ہے اگرچہ بادی النظر میں صحیح ہے وجہ فساد یہ ہے کہ رکوع، غیر نماز میں عبادت نہیں ہے اور جو رکوع نماز میں ہوتا ہے وہ عبادت ہے اور جس رکوع میں سجدہ تلاوت اداء ہو سکتا ہے اُس کا عبادت ہونا شرط ہے تب پھر سجدہ تلاوت کی عدم ادائیگی کے بارے ایک رکوع کو دوسرے رکوع پر کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے پس قیاس کا اثر خفی "مع فساد ظاہر" استحسان کے اثر ظاہر "مع فساد خفی" سے ادلی ہے :

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَةٌ بِمَخْلَافِ
الْمُسْتَحْسَنِ بِالْأَثَرِ وَالْإِجْمَاعِ أَوِ الْفُرُورَةِ كَالسَّلَامِ وَالِاسْتِصْنَاعِ
وَتَطْهِيرِ الْحِيَاضِ وَالْأَبَارِ وَالْإِثْرِ وَأَنِّي لَا تَرَى أَنَّ الْإِخْتِلَافَ فِي
الْثَمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمُبِيعِ لَا يُوجِبُ يَمِينَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِأَنَّ
الْمُدَّعَى وَيُوجِبُ اسْتِحْسَانًا لِأَنَّ يُنْكَرُ وَجُوبَ التَّسْلِيمِ
بِمَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِي ثَمَنًا وَهَذَا حُكْمٌ تَعَدَّى إِلَى الْوَارِثِينَ
وَالْإِبْرَارَةِ فَأَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَوْ يَجِبُ بِهِ يَمِينُ الْبَائِعِ إِلَّا بِالْأَثَرِ

بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَإِنِّي يُوسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَقْدِيرُهُ :

ترجمہ : پھر وہ استحسانِ حکم جو قیاسِ خفی کے ذریعہ ثابت ہو اُس کا تقدیر صحیح ہے بخلاف اُس استحسانِ حکم کے جو حدیث یا اجماع یا ضرورت کے ذریعہ ثابت ہو جیسے بیعِ سلم اور استصناع اور حیاض اور کنوؤں اور بزنوں کی تطہیر، کیا تمہیں علم نہیں کہ اگر بائع اور مشتری کے درمیان بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے مقدارِ ثمن میں اختلاف ہو جائے تو قیاسِ حلی کے اعتبار سے اختلافِ مذکور بائع پر یمین (قسم اٹھانے) کو واجب نہیں کرتا کیونکہ بائع مدعی ہے اور استحسان کے اعتبار سے اختلافِ مذکور بائع پر بھی یمین کو واجب قرار دیتا ہے کیونکہ بائع اُس ثمن پر جس کا مشتری نے دعویٰ کیا ہے بیع کی تسلیم (حوالگی) کے واجب ہونے کا منکر ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو دائرِ ثمن کی طرف متعدی ہوتا ہے اور بیع کا حکم اجارہ کے معاملہ میں بھی متعدی ہوتا ہے البتہ بیع پر قبضہ کرنے کے بعد اختلافِ مذکور کی وجہ سے بائع پر یمین کا واجب ہونا صرف حدیث شریف سے ثابت ہے دراصل ایک یہ قیاس کے خلاف ہے پس حضرت امام اعظم ابو حنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک اس حکم کا تقدیر صحیح نہیں ہے :

تقریر و تشریح قولہ ثم المستحسن الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی توضیح کے لیے یہ امر پیش نظر رہنا چاہیے کہ استحسان ایسی دلیل ہے جو قیاسِ حلی کے لیے معارض ہوتی ہے اور وہ دلیل جو قیاسِ حلی کے لیے معارض ہوتی ہے وہ نقص اور اجماع اور ضرورت اور قیاسِ خفی ہے پہلی قسم کو استحسان بالاثار اور دوسری کو استحسان بالاجماع اور تیسری کو استحسان بالفروء اور چوتھی قسم کو استحسان بالقیاس کہا جاتا ہے، اور جس طرح قیاسِ حلی سے شرعی حکم ثابت ہوتا ہے اسی طرح ان اقسامِ اربعہ میں سے ہر ایک سے شرعی حکم ثابت ہوتا ہے لیکن وہ حکم جو قیاسِ حلی سے ثابت ہوتا ہے وہ فرع کی طرف متعدی ہوتا ہے اور وہ حکم جو ان اقسامِ مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے وہ کبھی متعدی ہوتا ہے اور کبھی نہیں تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول ”ثم المستحسن الخ“ سے ان اقسامِ اربعہ میں سے متعدی اور غیر متعدی کا بیان فرماتے ہیں کہ وہ استحسانِ حکم جو قیاسِ خفی کے ذریعہ ثابت ہو اُس کا فرع کی طرف تقدیر صحیح ہے کیونکہ یہ (استحسان) من کل الوجوه قیاس ہے ان میں اگر کوئی فرق ہے تو یہی ہے کہ یہ خفی ہے اور

دوسرا جلی ہے باقی دونوں قیاس ہی ہیں جس کی خاصیت حکم کا فرع کی طرف تعدیہ ہے بخلاف استحسان کی دوسری قسموں کے یعنی استحسان بالاثرا اور استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورة کے کیونکہ ان اقسام ثلاثہ میں سے ہر ایک سے جو استحسانی حکم قیاس جلی کے مقابلہ میں ثابت ہوتا ہے وہ غیر کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہر کسی علت کے ساتھ معقول نہیں ہے حتیٰ کہ اشتراک علت سے اس کا تعدیہ صحیح ہو بلکہ یہ قیاس کے برخلاف ہوتا ہے یہ تو نقص اور اجماع اور ضرورت سے ثابت ہوتا ہے :

قولہ کا سلم : یہ استحسان بالاثرا کی مثال ہے کیونکہ قیاس جلی کے اعتبار سے تو بیع سلم جائز نہیں ہونی چاہیے کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے لیکن بیع (یعنی حدیث شریف) سے ثابت ہے وہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "من اسلم منکم فلیستلحف کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم" کہ تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے (یعنی نقد ثمن وصول کر کے بیع کو اپنے ذمہ ادھار رکھنا چاہے) تو وہ بایں صورت کرے کہ سلم فیہ یعنی بیع کا کیل یا وزن اور انگلی کی مدت معلوم ہو پس اس کا تعدیہ صحیح نہیں ہے لہذا بیع سلم پر قیاس کرتے ہوئے اس کے غیر کسی اور معدوم میں بیع جائز نہیں ہوگی :

قولہ والاستصناع : یہ استحسان بالاجماع کی مثال ہے کیونکہ جواز استصناع پر اجماع منعقد ہوا ہے اور استصناع یہ ہے کہ خریدنے کی شرط پر آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا مثلاً کسی شخص کو کہہ کر میرے لیے اتنی قیمت پر کپڑے کی ایک قمیص بنادے اور اس کی کیفیت اور اس کی مقدار بیان کر دے لیکن کسی وقت کا تعین نہ کرے (اور کبھی قیمت کا ایک حصہ بیعانہ کے طور پر دیا جاتا ہے) تو قیاس جلی کے اعتبار سے یہ صحیح نہیں ہونی چاہیے کیونکہ یہ حقیقہ معدوم کی بیع ہے اور ایسی بیع جائز نہیں ہے لیکن اُمت محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے قیاس کو ترک کر دیا ہے اور اس کے جواز پر بغیر تکریر کے اجماع کر لیا ہے تو یہ حکم اجماع سے ثابت ہے در انحالیکہ یہ قیاس کے مخالف ہے پس اس کا تعدیہ صحیح نہیں ہوگا :

قولہ و تطہیر الحیاض : یہ استحسان بالضرورة کی مثال ہے کیونکہ جب حیض اور کنواں ناپاک ہو جائیں تو قیاس کے اعتبار سے یہ کبھی پاک نہ ہوں گے کیونکہ ان سے تمام پانی کا نکالنا اس حیثیت سے کہ ان میں ایک قطرہ پانی کا نہ رہے اور اس کے بعد حیض اور کنوئیں پر ان کی تطہیر کے لیے پانی ڈالنا جیسا کہ پڑے وغیرہ کو پاک کرنے کے لیے

اس پر پانی ڈالا جاتا ہے اور بار بار پھوڑا جاتا ہے بہت مشکل ہے پس ضروری طور پر ان کو پاک کرنے کے لیے ان میں پانی داخل کیا جائے گا اور اس سے حوض اور کنویں کی طہارت حاصل نہ ہو سکے گی کیونکہ وہ پانی جو حوض کی طہارت کے لیے اس میں داخل ہوگا اور وہ پانی جو کنویں سے پھوٹے گا وہ نجس کی ملاقات سے نجس ہو جائے گا اور اسی طرح ڈول، پانی سے ملاقات کے وقت نجس ہو جائے گا اور ہمیشہ لوتار ہے گا درحالیکہ وہ نجس ہوگا اور اسی طرح برتن جب ناپاک ہو جائے تو وہ کبھی پاک نہ ہو سکے گا کیونکہ کپڑے وغیرہ نرم اشیاء کی طرح پھوڑ کر اس سے نجات کا دور کرنا ممکن نہیں ہے لیکن ہم نے عامۃ الناس کے ابتلاء کی ضرورت اور ان اشیاء کو نجس شمار کرنے میں حرج عظیم لازم آنے کی بناء پر بطور استحسان حوض اور کنویں سے پانی کے اخراج اور برتن سے پانی کو گرا دینے سے ان کی طہارت کا حکم دیا ہے پس یہ حکم استحسان بالفروۃ سے ثابت ہوا ہے لہذا اس کا تعدیہ صحیح نہیں ہوگا۔

قولہ "لا تشریٰ" الحنفیہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "والمستحسن بالقیاس الحنفی" کی تائید ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری کے درمیان بیع کے قبضہ کرنے سے پہلے ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو جائے یا اس طور کہ بائع کہے کہ میں نے یہ چیز مثلاً دو سو روپے میں فروخت کی ہے اور مشتری کہے کہ میں نے یہ چیز ثمن سے ایک سو روپے میں خریدی ہے تو قیاس کے اعتبار سے بائع قسم نہیں اٹھائے گا کیونکہ بائع مدعی ہے اس نے مشتری پر زیادتی ثمن کا دعویٰ کیا ہے اور مدعی پر قسم واجب نہیں ہوتی لہذا فیصلہ کی نوعیت یہ ہونی چاہیے کہ بائع، بیع مشتری کے سپرد کر دے اور ثمن کی زائد مقدار سے انکار پر مشتری سے قسم لے لیکن اس مسئلہ میں استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں قسم اٹھائیں کیونکہ غور و فکر سے یہ معلوم ہوگا کہ ثمن کی زائد مقدار سے انکار کے ضمن میں دراصل مشتری بھی بائع پر یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ اس کے بیان کردہ ایک سو روپے کی ادائیگی کے ساتھ بیع کی تسلیم بائع پر واجب ہے اور بائع اس ثمن پر بیع کی تسلیم (حالیگی) واجب ہونے کا منکر ہے اسی طرح بائع، مشتری پر زائد ثمن یعنی دو سو روپے کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس زائد ثمن کی ادائیگی واجب ہونے کا منکر ہے تو گویا بائع اور مشتری دونوں ایک اعتبار سے مدعی ہیں اور دوسرے اعتبار سے منکر ہیں اور منکر پر قسم آتی ہے بایں وجہ دونوں پر قسم اٹھانا واجب ہے پس اگر دونوں قسم اٹھالیں تو فاضی اس بیع کو فسخ کر دے گا۔ اور یہ حکم یعنی بائع اور مشتری دونوں پر قسم اٹھانے کا وجوب اور قسم اٹھالینے کے بعد اس بیع کا فسخ، قیاس خفی سے ثابت ہوا ہے لہذا یہ حکم بائع اور مشتری کے فوت ہوجانے کے بعد

وارثین کے حق میں بھی متعدی ہوگا پس اگر بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے مقدارِ ثمن میں دونوں کے وارثوں کے درمیان اختلاف پیدا ہو جائے تو دونوں کے وارث قسم اٹھائیں اور اس کے بعد قاضی بیع کو فسخ کر دے جیسا کہ مورثین کے حق میں بیع کو فسخ کیا تھا:

قوله والمأجرة: یعنی بیع کا حکم اجارہ کے معاملہ میں بھی متعدی ہوگا اگر کرایہ دینے اور کرایہ لینے والے کے درمیان کرایہ کے مکان پر قبضہ کرنے سے پہلے اجرت کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو دونوں قسم اٹھائیں اور دفعِ ضرر کے لیے اجارہ فسخ کر دیا جائے گا کیونکہ عقدِ اجارہ، عقدِ بیع کی طرح فسخ کا قابل ہے:

قوله فاما بعد القبض: یعنی اگر بائع اور مشتری کے درمیان بیع پر مشتری کے قبضہ ہو جانے کے بعد اختلاف پیدا ہو جائے تو بائع کے کہنے میں یہ چیز مثلاً دو سو روپے میں فروخت کی ہے اور مشتری کے کہنے میں یہ چیز تم سے ایک سو روپے میں خریدی ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فقط مشتری قسم اٹھائے کیونکہ وہ زائد مقدارِ ثمن جس کا بائع کی طرف سے دعویٰ کیا جا رہا ہے منکر ہے اور بیع اس کے قبضہ میں ہے اس لیے بائع پر تسلیم بیع کا کوئی دعویٰ نہیں ہو سکتا ہے لیکن اثر (حدیث شریف) "اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تخالفا وترادا" یعنی جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور بیع موجود ہو تو دونوں قسم اٹھائیں اور اپنا اپنا ثمن اور بیع واپس لے لیں کا تقاضا یہ ہے کہ ہر حال میں دونوں پر قسم اٹھانا واجب ہے کیونکہ "السلعة قائمة" کی شرط مطلق ہے جس کی بناء پر بیع پر قبضہ ہونے اور قبضہ نہ ہونے دونوں صورتوں میں قسم اٹھانے کا حکم ثابت ہوتا ہے پس یہ استہسان بالاتر ہے شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک بائع اور مشتری کے فوت ہونے کے بعد اگر وارثوں کے درمیان اختلاف ہو جائے تو ان کی طرف یہ حکم متعدی نہیں ہوگا پس قول مشتری کے وارثوں کا معتبر ہوگا اور مخالف جاری نہیں ہوگا کیونکہ یہ حکم اثر سے ثابت ہوا ہے جو مخالف قیاس ہے لہذا یہ اپنے مورد پر بند رہے گا اسی طرح کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لینے کے بعد اگر کرایہ دار اور مالک مکان کے مابین مقدارِ اجرت میں اختلاف پیدا ہو جائے تو ان دونوں کے قسم اٹھانے کا حکم متعدی نہیں ہوگا، اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک ان تمام صورتوں میں مخالف جاری ہوگا:

ثُمَّ لَا سِتِحْسَانُ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوصِ الدَّلِيلِ لِأَنَّ الْوُصْفَ

لَمْ يُجْعَلْ عِلَّةٌ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ وَالضَّرُورَةِ لِأَنَّ فِي الضَّرُورَةِ إِجْمَاعًا
وَالْإِجْمَاعُ مِثْلُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكَذَا إِذَا عَارَضَهُ الْإِسْتِحْسَانُ
أَوْجَبَ عَدَمَهُ فَصَارَ عَدَمُ الْحُكْمِ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ لَا لِإِنْعِافٍ مَعَ قِيَامِ
الْعِلَّةِ وَكَذَا النُّقُولُ فِي سَائِرِ الْعِلَلِ الْمُؤَيَّدَةِ وَبَيَانُ ذَلِكَ فِي قَوْلِنَا
فِي الصَّائِمِ إِذَا صَبَبَ الْمَاءُ فِي حَلْقِهِ أَنَّهُ يَفْسُدُ صَوْمُهُ لِفَوَاتِ
رُكْنِ الصَّوْمِ وَلَزِمَ عَلَيْهِ النَّاسِي فَمَنْ أَجَازَ خُصُوصَ الْعِلَلِ قَالَ
إِمْتَنَعَ حُكْمُ هَذَا التَّعْلِيلِ ثُمَّ لِمَانِعٍ وَهُوَ لَا تَرُوقُلْنَا نَحْنُ إِنْ عَدَمَ
لِقَائِمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ لِأَنَّ فِعْلَ النَّاسِي مَنُوبٌ إِلَى صَاحِبِ الشَّرْعِ
فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْخَبَايَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عَفْوًا بَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ
رُكْنِهِ لَا لِإِنْعِافٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهِ فَالَّذِي جُعِلَ عِنْدَ هَذَا دَلِيلُ الْخُصُوصِ
جَعَلْنَاهُ دَلِيلَ الْعَدَمِ وَهَذَا أَصْلُ هَذَا الْفَصْلِ فَاحْفَظْهُ وَاحْكُمْهُ
فَفِيهِ فِقْهٌ كَثِيرٌ وَخُلَاصٌ كَبِيرٌ

ترجمہ: پھر "الاستحسان" خصوصاً علل کے باب سے نہیں ہے؛ کیونکہ وصف کو نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں (حقیقتاً) علت قرار ہی نہیں دیا جاتا کیونکہ استحسان بالضرورت میں اجماع ہوتا ہے اور اجماع، کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مثل ہے اور اسی طرح جب استحسان قیاس کے معارض ہو تو استحسان

عدم قیاس کو واجب قرار دیتا ہے پس عدم حکم، عدم علت کی بناء پر ہے یہ بات نہیں کہ علت تو پائی جاتی ہے اور حکم کسی مانع کی بناء معدوم ہے اور اسی طرح ہم باقی علل مؤثرہ کے متعلق کہتے ہیں اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً روزے دار کے حلق میں کوئی شخص پانی ڈال دے تو اس کا روزہ رکن فوت ہو جانے کی وجہ سے فاسد ہو جاتا ہے اور اس پر ناسی کے مسئلہ کے اعتبار سے اعتراض لازم آتا ہے چنانچہ وہ حضرات جو تخصیص علت کو جائز قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہاں مانع کی وجہ سے اس علت کا حکم ثابت نہیں ہوا اور وہ اثر (یعنی حدیث شریف) ہے اور ہم کہتے ہیں کہ یہاں فساد کا حکم اس لیے ثابت نہیں ہوا کہ یہاں فساد کے حکم کی علت ہی نہیں پائی گئی کیونکہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی طرف منسوب ہے پس اس سے جرم افطار کی حقیقت ساقط ہے اور اس کے لیے یہ فعل معاف ہے تو رکن صوم کے باقی رہنے کے سبب سے صوم اپنے حال پر باقی ہے یہ بات نہیں کہ رکن تو فوت ہو گیا اور مانع کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوا پس جس امر (اثر) کو غافلین کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم سنے اس امر کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے اور یہ اس فصل کا قاعدہ کلیہ ہے اس کو حفظ کر لے اور خوب حکم و مضبوط کر لے کیونکہ اس میں بڑی منفعت ہے اور اس میں اشکالات و اعتراضات کا بڑا حل موجود ہے :

تقریر و تشریح قولہ ثم الاستحسان الخ اس مقام کی تقریر سے پہلے تمہیداً دو امر مد نظر ہیں ، اولاً علماء کرام کا " علت مستنبطہ " کے متعلق اختلاف ہے : ایضاً ابو الحسن اکرخی اور ابو بکر الرازی اور کثیر مشائخ عراق اور حضرت امام مالک اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ " علت مستنبطہ " کی تخصیص جائز رکھتے ہیں بایں طرز کہ وصف جس کو ہم علت کہتے ہیں بعض جگہوں میں پائی جائے اور کسی مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے ان کی دلیل یہ ہے کہ علت شرعیہ تو جہل جاعل سے حکم کی علامت ہے بنفسہا موجب للحکم نہیں ہے اس لیے جائز ہے کہ یہ علامت بعض جگہوں میں موجب للحکم ہو اور بعض میں نہ ہو جیسے " غیم رطب " کہ یہ مطر کے لیے علامت و امارت ہے اور کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ غیم (بادل) موجود ہے اور مطر (بارش) نہیں ہے اور یہ اس غیم کے امارت ہونے میں قاذح نہیں ہے اور اکثر مشائخ حنفیہ اور ائمہ قول کے مطابق حضرت امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ

کے نزدیک "علت مستنبطہ" کی تخصیص جائز نہیں ہے اور یہی مذہب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے
ان کی دلیل یہ ہے کہ علت سے حکم کا تخلف کسی مانع کی وجہ سے ہوگا یا نہیں اور ثانی تو باطل ہے جس کا بطلان کسی
پر مخفی نہیں ہے اور اول بھی باطل ہے کیونکہ علل الشرع احکام الشرع کے لیے امارات اور دلیلیں ہیں بایں معنی کہ
جہاں یہ علت شرعیہ پائی جائے گی یہ حکم کے لیے موجب اور اس پر دلیل ہوگی پس جب اس علت شرعیہ سے حکم کا
تخلف ہوگا تو یہ مناقضت کے طور پر ہوگا یعنی اگر حکم نہ پایا گیا تو وہاں علت ہی نہیں ہوگی علت کے عدم کی
وجہ سے حکم کا عدم ہوگا یہ بات نہیں کہ علت تو پائی گئی ہے لیکن حکم کسی مانع کی وجہ سے نہیں پایا گیا۔ ثانیاً جب
ہمارے بعض مشائخ حنفیہ نے "علت مستنبطہ" کی تخصیص کو جائز قرار دیا اور فرمایا کہ یہی مذہب ہمارے علمائے
مذاہرہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے اور انہوں نے استحسان کو بطور دلیل پیش کیا بایں طور کہ انہوں نے کہا کہ ہمارے علماء کرام
نے بالاتفاق استحسان کو جائز قرار دیا ہے اور یہی تخصیص علت کا قول ہے کیونکہ جب قیاس کے مقابلہ میں استحسان پُرل
کیا جاتا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے تو اس صورت میں اُس علت کو خاص کر لیا جاتا ہے جو کہ قیاس میں موجود ہوتی
ہے کیونکہ یہاں مانع کی وجہ سے وہ حکم ثابت نہیں ہوتا ہے جو قیاس کے موافق تھا اور اسی کا نام تخصیص علت ہے
یعنی بعض صورتوں میں مانع کی وجہ سے حکم، علت مستنبطہ سے مختلف ہے علت تو پائی جا رہی ہے لیکن مانع کی
وجہ سے حکم نہیں پایا جا رہا پس مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو رد کرتے ہوئے فرمایا تھا الاستحسان انما
یعنی استحسان ایسی دلیل نہیں ہے جو قیاس کے لیے غصص ہو کیونکہ وہ وصف جو بحسب الظاہ قیاس میں علت ہے
اُس کو نقص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں حقیقتہً علت ہی تسلیم نہیں کیا جاتا اور استحسان، نقص اور اجماع اور
ضرورت کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اور ان امور کے مقابلہ میں قیاس قابل اعتبار ہی نہیں ہوتا کیونکہ صحت قیاس کے
شرط سے ایک یہ شرط ہے کہ قیاس، نقص کے مقابلہ میں نہ ہو پس جب استحسان، نقص کے ساتھ ہو تو اس کے مقابلہ میں
قیاس کا کس طرح اعتبار کیا جاسکتا ہے کیونکہ قیاس کی شرط فوت ہو رہی ہے تو جب شرط فوت ہو جائے تو مشروط بھی
فوت ہو جاتا ہے اور اس جگہ مشروط قیاس ہے اور جب قیاس ہی فوت ہو گیا تو اس قیاس میں علت کہاں رہی
اور اسی طرح استحسان بالضرورۃ کے مقابلہ میں قیاس صحیح نہیں ہوتا کیونکہ استحسان بالضرورۃ میں اجماع ہوتا ہے اور
اجماع کتاب و سنت کی مثل ہے تو جس طرح کتاب و سنت کے مقابلہ میں قیاس صحیح نہیں ہوتا کیوں کہ یہ دونوں نقص

ہیں پس اسی طرح اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں بھی قیاس صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ دونوں نفس کے حکم میں ہیں۔
 قوله وكذا اذا عارضه المصنف رحمه الله تعالى یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ استحسان
 جس طرح نص اور اجماع اور ضرورت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اسی طرح استحسان، قیاس کے ساتھ بھی ثابت
 ہوتا ہے اور تمہارا یہ جواب اُس استحسان کے متعلق تو صحیح ہے جو نفس اور اجماع اور ضرورت کے ساتھ ثابت ہوتا
 ہے اور اُس استحسان کے متعلق تمہارا کیا جواب ہے جو قیاس کے ساتھ ثابت ہو۔ الجواب جب استحسان، قیاس
 جلی کے معارض ہو تو استحسان، قیاس جلی کو معدوم کر دیتا ہے کیونکہ استحسان، قیاس جلی سے اقویٰ اور ارجح ہوتا ہے
 اور مرجوح ضعیف، راجح قوی کے مقابلہ میں معدوم ہوتا ہے پس جس طرح امور ثلاثہ کے مقابلہ میں قیاس صحیح
 نہیں ہوتا اسی طرح استحسان کے مقابلہ میں بھی قیاس صحیح نہیں ہوگا کما مدلیۃ الفہام رد کا حاصل یہ ہوا کہ استحسان
 ایسی دلیل نہیں ہے جو قیاس کے لیے غرض ہو حتیٰ کہ یوں کہا جائے کہ علت تو پائی گئی ہے لیکن حکم کسی مانع کی وجہ
 سے معدوم ہے بلکہ قیاس، استحسان کے مقابلہ میں صحیح نہیں ہے جیسا کہ اس کا ابھی بیان ہوا تو جب قیاس ہی
 صحیح نہیں ہے تو علت نہیں پائی جائے گی پس عدم حکم، عدم علت کی بناء پر ہوگا اور یہ بات نہیں ہے کہ علت
 تو پائی جاتی ہے اور حکم کسی مانع کی وجہ سے معدوم ہے جیسا کہ ہمارے بعض مشائخ کا وہم ہے جنہوں نے تخصیص
 علت پر استحسان کو بطور دلیل کے پیش کیا۔

قوله وكذا انقول الم یعنی جس طرح ہم نے قیاس کے متعلق کہا ہے کہ جب قیاس، استحسان کے مقابلہ میں ہو
 تو وہاں عدم حکم، عدم علت کی وجہ سے ہوتا ہے یوں نہیں کہ علت تو موجود ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے مختلف ہو
 اسی طرح ہم اُن باقی علل مؤثرہ میں کہتے ہیں جن کے احکام بعض جگہوں میں مختلف ہوتے ہیں کہ ان جگہوں میں حکم
 کا مختلف اس وجہ سے ہوا ہے کہ یہاں علت موجود نہیں ہے نہ یہ کہ یہاں علت تو موجود ہے اور حکم کا مختلف
 کسی مانع کی وجہ سے ہے جیسا کہ اصحاب تخصیص کہتے ہیں۔

قوله وبيان ذلك الم مصنف رحمه الله تعالى یہاں سے اس امر کا بیان فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک
 عدم حکم، عدم علت کی وجہ سے ہے اور اصحاب تخصیص کے نزدیک قیام علت کے باوجود عدم حکم مانع کی وجہ
 سے۔ وہ بیان یہ ہے کہ مثلاً روزے دار کے حلق میں کوئی شخص زبردستی پانی ڈال دے اور اُسے اپنا روزہ یاد

ہو یا نیند کی حالت میں اُس کے حلق میں پانی ڈال دے تو اُس کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے کیونکہ صوم کا رکن کہ وہ اساک ہے فوت ہو گیا ہے، اس پر ناسی (یعنی بھول کر کھاپنی لینے والے) کے اعتبار سے اعتراض لازم آتا ہے کہ اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا حالانکہ اس صورت میں بھی حقیقتہً صوم کا رکن فوت ہو جاتا ہے پس فساد کی علت کہ وہ فوات اساک ہے موجود ہے باوجودیکہ اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا تو اس اعتراض کا ہم نے بھی اور اصحاب تخصیص نے بھی اپنی اپنی رائے کے مطابق جواب دیا ہے چنانچہ جو تخصیص علت کو جائز قرار دیتے وہ کہتے ہیں کہ یہاں اس علت کا حکم (ناسی کے روزے کا فساد) مانع کی وجہ سے ثابت نہیں ہوا اور وہ اثر ہے یعنی ناسی کے حق میں حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”من نسی و صوم فاکل او شرب فلیتم صومه فانما اطعمہ اللہ و سقاه واد الخاری و مسلم“ وہ شخص جو بھول گیا درنہا ایک دن روزہ دار ہے پس اُس نے کھایا یا پانی پیا پس چاہیے کہ وہ اپنا روزہ پورا کرے کیونکہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا اور پلایا ہے تو اس اثر کی وجہ سے اُس کا روزہ نہیں ٹوٹا حالانکہ علت اپنی جگہ موجود ہے اور ہم کہتے ہیں کہ یہاں حکم ناسی کے روزے کا فساد (اس لیے معدوم ہے کہ یہاں اس کی علت ہی نہیں پائی گئی) یہ بات نہیں ہے کہ علت یعنی فوات رکن صوم ناسی میں موجود ہے اس کے باوجود حکم یعنی فساد صوم مانع کی وجہ سے معدوم ہے باقی ہم نے جو یہ کہا ہے کہ یہاں علت ہی نہیں پائی گئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی طرف منسوب ہے جیسا کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے ”انما اطعمہ اللہ و سقاه“ تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اطعام اور سقایت کی نسبت اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف فرمائی ہے اور وہ صاحب حق ہے تو ناسی سے جرم افطار کی حقیقت ساقط ہے اور اس کا یہ فعل معاف ہے گویا کہ اُس نے کھایا پیا ہی نہیں لہذا جب اس اعتبار سے علت یعنی کھانا پینا ہی معدوم ہے تو روزہ، اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے باقی ہے یہ بات نہیں کہ رکن صوم تو فوت ہو گیا اور مانع کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوا پس اصحاب تخصیص نے جس حدیث شریف کو دلیل خصوص قرار دیا ہے ہم نے اُس کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ تقریر مقام کے بعد فرماتے ہیں کہ ہمارا بیان مذکور اس فصل کا قانون کلی ہے پس اس کو حفظ کر اور حکم مضبوط کر کیونکہ اس میں بڑی منفعت اور اُن اعتراضات کا بڑا حل موجود ہے جو خصوص عمل کے متعلق ہم پر وارد ہوتے ہیں:

وَأَمَّا حُكْمُهُ فَتَعْدِيَةٌ حُكْمِ النَّصِّ إِلَى مَا لَا نَصَّ فِيهِ لِيُثَبَّتَ
فِيهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ عَلَى إِحْتِمَالِ الْخَطَأِ فَالْتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَا زِمَ
لِلتَّعْدِيلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيحٌ بِدُونِ التَّعْدِيَةِ
حَتَّى جَوَزَ التَّعْدِيلَ بِالثَّمَنِيَّةِ وَاحْتَجَّ بِأَنَّ هَذَا مَا كَانَ مِنْ جَنْسِ
الْحَجَجِ وَجَبَ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ الْأَيْجَابُ كَسَائِرِ الْحَجَجِ أَلَا تَرَى
أَنَّ دَلَالَتهُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً لَا يَقْتَضِي تَعْدِيَةً بَلْ يُعْرِفُ ذَلِكَ
مَعْنَى فِي الْوَصْفِ وَوَجْهُهُ قَوْلُنَا أَنَّ دَلِيلَ الشَّرْعِ لَا بُدَّ وَإِنْ
يُوجِبُ عِلْمًا أَوْ عَمَلًا وَهَذَا لَا يُوجِبُ عِلْمًا وَلَا يُوجِبُ عَمَلًا فِي الْمُنْصُوصِ
عَلَيْهِ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْدِيلِ فَلَا يَصِحُّ قَطْعُهُ عَنْهُ
فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْدِيلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ فَإِنْ قِيلَ التَّعْدِيلُ بِمَا
لَا يَتَعَدَّى يُفِيدُ اخْتِصَاصَ حُكْمِ النَّصِّ بِهِ قُلْنَا هَذَا يَحْصِلُ بِتَرْكِ التَّعْدِيلِ
عَلَى أَنَّ التَّعْدِيلَ بِمَا لَا يَتَعَدَّى لَا يَمْنَعُ التَّعْدِيلَ بِمَا يَتَعَدَّى فَتَبْطُلُ
هَذِهِ الْفَائِدَةُ

ترجمہ : اور قیاس کا حکم، وہ نص کے حکم کو ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا ہے جس میں نص نہیں ہے تاکہ فرع میں بھی

حکم ثابت کیا جائے اور فرع میں حکم کا ثابت کرنا محض غالب رائے سے احتمال خطا کے ساتھ ہوتا ہے قطعیت اور یقین کے ساتھ نہیں پس ہمارے نزدیک تعدیہ ایسا حکم ہے جو تعلیل کے لیے لازم ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تعدیہ کے بغیر بھی تعلیل صحیح ہے حتیٰ کہ انہوں نے ثنویت کے ساتھ تعدیل کو جائز قرار دیا ہے انہوں نے اس پر دلیل بیان کرتے ہوئے کہا کہ جب یہ تعلیل دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس کے ساتھ اثبات احکام کا تعلق ہو جیسے دوسرے دلائل شرعیہ کے ساتھ احکام کا تعلق ہوتا ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں؟ کہ وصف کا علت ہونا اس کے تعدیہ کو نہیں چاہتا بلکہ تعدیہ تو وصف کے عام ہونے سے معلوم ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لیے ضروری ہے کہ وہ مفید علم یا مفید عمل ہو اور یہ قطعی بات ہے کہ یہ تعلیل علم یقینی کے لیے مفید نہیں ہے (کیونکہ یہ بالاتفاق دلیل ظنی ہے) اور یہ تعلیل منصوص علیہ یعنی اصل میں عمل کا فائدہ بھی نہیں دیتی کیونکہ اس میں نقص ہی کے ذریعہ عمل ثابت ہے اور نص، تعلیل سے اقویٰ ہے لہذا نص سے حکم کا رد دلالت صحت نہیں ہوگا لہذا تعلیل کا سوا تعدیہ کے کوئی حکم باقی نہیں رہتا پس اگر یہ کہا جائے کہ تعلیل سے اگر تعدیہ ثابت نہ ہو تو پھر بھی اس تعلیل کا فائدہ ہے کہ اس تعلیل سے معلوم ہوگا کہ یہ حکم اس نص کے ساتھ خاص ہے تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اس تعلیل کا جو فائدہ ہم نے بیان کیا وہ تو تعلیل کے ترک سے بھی حاصل ہے۔ علاوہ اس کے کہ تعلیل بالاتعدی، تعلیل بامتعدي کے لیے مانع نہیں ہے پس تمہارا بیان کردہ فائدہ باطل ہو جاتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ و اما حکمہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب نفس قیاس اور اس کی شرط اور اس کے رکن کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قیاس کے حکم یعنی اس کے اثر مرتب کا بیان فرماتے ہیں کہ قیاس کا حکم وہ نص یعنی اصل کے حکم کو ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا ہے جس میں نہ نص ہے نہ اجماع اور فرع میں حکم کا ثابت کرنا محض غالب رائے سے احتمال خطا کے ساتھ ہے قطعیت اور یقین کے ساتھ نہیں تاکہ فرع میں بھی حکم ثابت کیا جائے باقی یہاں غالب رائے کا قول اس لیے کیا ہے کہ قیاس اولہ ظنیہ سے ہے قطعیت سے نہیں ہے اگرچہ اس کے ساتھ وجوب عمل بطریق یقین کے ثابت ہوتا ہے: اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "علی احتمال الخطا" میں مذہب منصور اور مسلک جمہور رحمہم اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ مجتہد کبھی درستگی کو پہنچتا ہے

اور کبھی خطا کر جاتا ہے، تو اخاف کے نزدیک تعدیہ ایسا حکم ہے جو تعلیل کو لازم ہے حتیٰ کہ اگر تعلیل، تعدیہ سے خالی ہوئی تو یہ باطل ٹھہرے گی پس ہمارے اخاف کے نزدیک قیاس اور تعلیل مترادف ہیں: اور حضرت امام شافعیؒ بلکہ جمہور فقہاء اور متکلمین اور احمد بن حنبلؒ اور بعض اخاف اور ابی الحسن بصری اور عبد الجبار اور قاضی ابی بکر الباقلائی رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی صحیح ہے پس ان حضرات کے نزدیک تعلیل، قیاس سے عام ہے اور قیاس اس کی ایک قسم ہے کیونکہ تعلیل دو قسم ہے اگر تعلیل میں علت متعدیہ ہو کہ اس کے ساتھ فرع میں حکم ثابت ہو تو وہ قیاس ہے ورنہ وہ تعلیل محض ہے یعنی وہ تعلیل تعدیہ سے خالی ہے اور اس علت کا نام علت قاصرہ ہے پس اگر یہ علت منصوصہ یا مجمعا علیہا ہو تو فریقین کے نزدیک اس کی صحت مسلم ہے کسی کو بھی اس کی صحت میں اختلاف نہیں ہے اور اگر وہ علت قاصرہ مستنبطہ ہو جیسے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نقدین یعنی سونا چاندی میں ربا حرام ہونے کے لیے ثمنیت کو علت قرار دینا تو یہ فریق اول (یعنی اخاف) کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور فریق ثانی یعنی حضرت امام شافعیؒ اور آپ کے ساتھ متفقین کے نزدیک صحیح ہے تو صورت مذکورہ میں ان کے نزدیک ایک درہم کی دو درہموں کے ساتھ بیع کی حرمت کی علت، ثمنیت ہے اور یہ نقدین کے ساتھ مخصوص ہے حتیٰ کہ اگر سونے چاندی کے غیر میں ثمنیت ثابت ہو جائے تو اس میں تفاضل کے ساتھ بیع حرام نہیں ہوگی پس یہ علت غیر متعدی ہے اور اس کی صحت پر اس فریق کی دلیل یہ ہے کہ جب تعلیل دلائل شرعیہ جن کے ساتھ احکام شرعیہ کا تعلق ہوتا ہے کی جنس میں سے ہے تو واجب ہے کہ اس کے ساتھ مطلقاً احکام کے اثبات کا تعلق ہو خواہ یہ فرع کی طرف متعدی ہو یا متعدی نہ ہو جیسا کہ دوسری شرعی دلیلوں (یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کے ساتھ احکام شرعیہ کا تعلق ہوتا ہے خواہ وہ عام ہوں یا خاص:

قولہ الاثری الخ: یہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مطلوب پرتائید ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ وصف کے حکم کے لیے علت ہونے کا مدار ایک ایسا امر ہے جو تاثر اور تعدیل وغیرہ امور سے ثابت ہوتا ہے اور وصف کا متعدی یا غیر متعدی ہونا امر آخر ہے جو اس وصف کے عام اور خاص ہونے کی بناء پر ثابت ہوتا ہے پس تاثر اور تعدیل وغیرہ امور جو کہ وصف کے حکم کے لیے علت ہونے پر دلالت کرتے ہیں وہ وصف کے تعدیہ

کو نہیں چاہتے بلکہ تعدیہ تو وصف کے عام ہونے سے معلوم ہوتا ہے تو جب دلائل، حکم کے لیے وصف کے علت ہونے پر دلالت کریں تو چاہیے کہ اس کی صحت کا حکم کیا جائے خواہ اس کا تعدیہ ہو یا نہ کیونکہ وصف کا متعدی ہونا ایک امر آخر ہے پس وجود شرائط کی بناء پر وصف کے علت صحیح ہونے کے بعد اس کی طرف احتیاج نہیں رہتی ہے۔
 قولہ ووجه قولنا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے مذہب پر دلیل پیش فرماتے ہیں کہ دلیل شرعی کے لیے ضروری ہے کہ وہ مفید علم یا مفید عمل ہو تاکہ یہ بحث نہ ہو اور یہ قطعی امر ہے کہ یہ تعلیل، علت قاصرہ مستنبطہ کے ساتھ علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی کیونکہ یہ بالاتفاق دلیل ظنی ہے اور تعلیل مذکور منصوص علیہ (یعنی اصل) میں عمل کا فائدہ بھی نہیں دیتی کیونکہ اس میں تو نقص ہی کے ذریعہ سے عمل ثابت ہے اور نقص، تعلیل سے اقویٰ ہے کیونکہ وہ قطعی ہے تو پھر کس لیے اصل کے حکم کو اس تعلیل کی طرف مضاف کر دیا جائے جو کہ نقص سے ضعیف ہے باوجود نقص کے موجود ہونے کے لہذا نقص سے حکم کا عدول صحیح نہیں ہوگا لہذا تعلیل کا سوائے تعدیہ کے کوئی حکم باقی نہیں رہتا ہے پس اگر تعلیل اس سے بھی خالی ہو جس طرح کہ علم یقینی سے خالی ہے تو یہ تعلیل عبث اور باطل ٹھہرے گی۔ بخلاف علت قاصرہ منصوصہ کے کیونکہ وہ تو علم یقینی کے لیے مفید ہے کیونکہ شارع نے جب اس پر نقص کر دی تو اس نے اس علم قطعی کا فائدہ دیا کہ یہی حکم میں مؤثر ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر اور کیا فائدہ ہو سکتا ہے :-

قولہ فان قيل الخ یہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "فلم یبق للتعلیل حکم سوى التعدیہ" پر منع ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ تم نے جو تعلیل کے لیے دو فائدے بیان کیے ہیں ہمیں ان میں تعلیل کا انحصار تسلیم نہیں ہے بلکہ جائز ہے کہ تعلیل کا ان دو فائدہ کے علاوہ بھی کوئی اور فائدہ ہو وہ یہ کہ تعلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم اس نص کے ساتھ مختص ہے تاکہ بہتمد تعلیل سے اس حکم کو فرع کی طرف لے جانے کے لیے بے فائدہ کوشش نہ نہ کرتا رہے :- الجواب الاول : تعلیل کا جو فائدہ آپ حضرات نے بیان کیا ہے وہ تو تعلیل کے ترک کرنے کی صورت میں بھی حاصل ہے کیونکہ حکم کا نقص کے ساتھ اختصاص تو تعلیل سے پہلے سے ثابت ہے کیونکہ نقص اپنے صیغہ کے ساتھ، منصوص علیہ میں حکم کے اختصاص پر دلالت کرتی ہے اور عموم، تعلیل سے ثابت ہوتا ہے تو جب تعلیل کو ترک کر دیا جائے تو اس سے جو عموم حاصل ہوتا ہے وہ فوت ہو جائے گا اور خصوص اپنے حال پر باقی رہا :-

الجواب ثانی: آپ حضرات کا یہ کہنا کہ تعلیل مذکور سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم، اس اصل کے ساتھ خاص ہے کسی اور میں نہیں پایا جاتا، یہ درست نہیں ہے کیونکہ تعلیل بما لا يتعدی، تعلیل بما يتعدی کے لیے مانع نہیں ہے کیونکہ جس طرح یہ امر جائز ہے کہ اصل میں دو وصفیں پائی جائیں ان دونوں میں سے ایک تعدیہ کے اعتبار سے دوسری سے اکثر ہو اسی طرح یہ امر بھی جائز ہے کہ اصل میں دو وصفیں جمع ہوں ایک متعدی ہو اور دوسری غیر متعدی ہو تو جب مجتہد وصف غیر متعدی کے ساتھ تعلیل بیان کرے تو ضروری نہیں کہ اس تعلیل سے اس حکم کا اصل کے لیے اختصاص ثابت ہو کیونکہ یہاں وصف متعدی بھی موجود ہے پس مجتہد پر واجب ہے کہ وہ وصف متعدی کے ساتھ تعلیل بیان کرے کیونکہ یہ وصف غیر متعدی کی نسبت سے اقرب الی الاعتبار ہے تو جب یہ احتمال ہو اس اصل میں موجود ہے جس میں تم وصف غیر متعدی کے ساتھ حکم کا اختصاص ثابت کرتے ہو تو اختصاص باطل ہو گیا لہذا تمہارا بیان کردہ فائدہ بھی باطل ہو جائے گا یعنی انصوص کے حکم کا اختصاص قید ہے:

وَأَمَّا دَفْعُ فَنَقُولُ الْعِلْلُ نَوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمَوْثِرَةٌ وَعَلَى كُلِّ
وَاحِدٍ مِنَ الْقَسَمَيْنِ ضَرْبٌ مِنَ الدَّفْعِ أَمَّا وَجُوهُ دَفْعِ
الْعِلْلِ الطَّرْدِيَّةِ فَأَرْبَعَةُ الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ ثُمَّ الْمَانِعَةُ ثُمَّ
بَيَانُ فُسَادِ الْوَضْعِ ثُمَّ الْمَنَاقِضَةُ أَمَّا الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ
فَالِتِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُتَلِلُ بِتَعْلِيلِهِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي صَوْمِ
رَمَضَانَ أَنَّهُ صَوْمٌ قَرَضٍ فَلَا يَتَعَدَّى إِلَّا بِتَعْيِينِ النَّبِيِّ فَيُقَالُ
لَهُمْ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ إِلَّا بِتَعْيِينِ النَّبِيِّ وَإِنَّمَا يُجَوِّزُهُ بِإِطْلَاقِ
النَّبِيِّ عَلَى أَنَّهُ تَعْيِينٌ:

ترجمہ : اور قیاس مخالف کے دفع کے بیان میں ہم کہتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں (۱) طردیہ (۲) مؤثرہ اور ان دونوں قسموں کے اعتبار سے دفع کی چند اقسام ہیں اور علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار وجوہ ہیں (۱) القول بموجب العلة (۲) الممانعة (۳) بیان فساد وضع (۴) المناقضہ اور قول بموجب العلة پس وہ مسئلہ مخالف کی تعلیل سے جوابات لازم آتی ہے اُس کو بظاہر تسلیم کر لینا ہے اور یہ مثل شوافع کے قول کے صوم رمضان کے متعلق کہ یہ فرض روزہ ہے لہذا تعیین نیت کے بغیر یہ روزہ اداء نہیں ہوگا؛ تو ان کو یوں کہا جائے گا کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعیین نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوتا البتہ مطلق نیت سے ہم نے جو اس کو جائز قرار دیا ہے تو یہ اس بناء پر کہ اطلاق نیت شارع کی جانب سے تعیین ہے۔

تقریر و تشریح قولہ و اما دفعہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب قیاس کے حکم کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قیاس مخالف کے وجوہ مدافعت کا بیان فرماتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں (۱) طردیہ (۲) مؤثرہ اور علت طردیہ سے مراد بعض کے نزدیک وہ وصف ہے کہ جب وہ پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے (اس کو دوران الحکم معہ وجود کہتے ہیں) اور بعض کے نزدیک وہ وصف ہے کہ جب وہ پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب وہ نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے (اس کو دوران الحکم وجوداً و عدماً کہتے ہیں) اور ہمارے نزدیک اس کے ساتھ استدلال صحیح نہیں ہے اور شافعیہ اس علت طردیہ کے ساتھ استدلال کرتے ہیں اور ہم علت مؤثرہ کے ساتھ استدلال کرتے ہیں اور ہم علت طردیہ کو ایسے طریقہ سے رد کرتے ہیں کہ شافعیہ مجبور ہو کر قول بالتأثیر کرتے ہیں اور شافعیہ علت مؤثرہ پر اعتراض کرتے ہیں پھر ہم ان اعتراضات کے جوابات دیتے ہیں اور یہی بحث مناظرہ کی اساس و بنیاد ہے چنانچہ ”اصول فقہ“ کی اس اصولی بحث سے بعض قواعد میں معمولی ترمیم اور اضافہ کر کے علم مناظرہ کا استنباط کر کے اس کو ایک علیحدہ اور مستقل فن اور علم قرار دیا گیا ہے، اور علت مؤثرہ اُس وصف کو کہتے ہیں جس کی تاثیر نص یا اجماع سے حکم معلل برکی جنس میں ظاہر ہو جیسے طواف حصرہ ہے کہ اس کے علت ہونے کا اثر سورہہ میں حکم نجاست کے سقوط میں حدیث صحیح سے ظاہر ہوتا ہے کما مر بیانہ فقہ کرہ :

قولہ اما القول بموجب العلة الخ یعنی مسئلہ اپنی تعلیل سے جس چیز کا الزام دے رہا ہے اس کو قبول کر لینے

کے باوجود اصل حکم متنازع فیہ میں اختلاف باقی رہتا ہے جیسا کہ شوافع کا قول صوم رمضان کے بارے کہ یہ فرض روزہ ہے لہذا یہ روزہ تعیین نیت ہی سے ادا ہوگا یا اس طور کہ روزہ رکھنے والا ہر دن کے لیے یوں کہے بصوم غدیرت لفرض رمضان "تو شافعیہ نے "تعیین نیت کے حکم کو علت طردیہ یعنی فرضیت سے ثابت کیا ہے کیونکہ جہاں فرضیت پائی جاتی ہے وہاں "تعیین نیت کا حکم بھی ضروری پایا جاتا ہے جیسا کہ قضاء اور کفارہ کا روزہ اور پنجگانہ نماز ہے کہ ان تمام میں تعیین نیت ضروری ہے مطلق نیت کافی نہیں ہے تو ہم بھی اس علت سے ثابت کر رہے حکم یعنی تعیین نیت کو تسلیم کر کے شافعیہ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک بھی تعیین کی علت فرضیت ہے اور تعیین اس کا موجب ہے اور روزہ رمضان، تعیین نیت کے بغیر درست نہیں ہے مگر ہم نے مطلق نیت سے روزہ رمضان کو اس بناء پر جائز قرار دیا ہے کہ اس میں بھی تعیین موجود ہے کیونکہ تعیین دو طرح کی ہے ایک تعیین یہ کہ بندوں کی طرف سے قصد و ارادہ کے ساتھ ہو اور دوسری تعیین یہ کہ خود شارع کی طرف سے ہو اور جس بارے ہماری گفتگو ہو رہی ہے یعنی روزہ رمضان میں تعیین خود شارع کی جانب سے موجود ہے کیونکہ شارع نے فرمایا ہے کہ جب شعبان کا مہینہ گز جائے تو سوائے رمضان کے روزوں کے اور کوئی روزہ نہیں ہو سکتا اور یہ تعیین کافی ہے : فائدہ یہ بات پیش نظر رہے کہ اہل مناظرہ نے قول بموجب العلة سے اعتراض کا وجہ دفع کے سلسلے میں اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ یہ وجہ دفع بالکل سطحی ہے وقت نظر اور موضوع بحث متعین کر لینے کے بعد یہ اعتراض خود بخود ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ اہل مناظرہ کے قانون کے مطابق اولاً مدعی کے منشاء و قصد کا معلوم کرنا اور دریافت کے بعد اس کا اس کو بیان کرنا ضروری ہے یا اس طور کہ وہ کہے کہ میری مراد تعیین العباد ہے پھر اس کی گنجائش ہی نہیں رہتی کہ مخالف کے الزام کو قبول کر سکے کیونکہ اس وقت "قول بموجب العلة" لغو ہوگا بلکہ ممانعہ متعین ہو جائے گی :

وَأَمَّا الْمَنَافِعُ فَهِيَ أَرْبَعٌ أَقْسَامٌ مِّنْ مَّنَافِعٍ فِيْ نَفْسِ الْوَصْفِ وَفِيْ
صَلَاحِهِ لِلْحُكْمِ وَفِيْ نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِيْ نَسْبَتِهِ إِلَى الْوَصْفِ وَأَمَّا

فَسَادُ الْوَضْعِ فَمِثْلُ تَعْلِيلِهِ لَا يُجَابُ الْفُرْقَةُ بِإِسْلَامِ أَحَدٍ
 الزَّوْجَيْنِ وَلَا بَقَاءَ الزَّكَاحِ مَعَ ارْتِدَادِ أَحَدِهِمَا فَإِنَّهُ فَاسِدٌ
 فِي الْوَضْعِ لِأَنَّ الْإِسْلَامَ لَا يَصْلَحُ قَاطِعًا لِلْحَقُوقِ وَالرَّدَّةِ
 لَا تَصْلَحُ عُفْوًا:

ترجمہ: اور (وجہ دفع میں سے دوسری وجہ) ممانعت ہے پس اس کی چار قسمیں ہیں (۱) ممانعت
 فی نفس الوصف (۲) ممانعت فی صلاحہ للعلم (۳) ممانعت فی نفس الحكم (۴) ممانعت فی نسبتہ الی الوصف
 اور (وجہ دفع میں سے تیسری وجہ) فساد وضع ہے جیسے شافعیہ کا احد الزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت و
 جدائی کے لیے علت قرار دینا اور جیسے شافعیہ کا احد الزوجین کے ارتداد کے ساتھ بقاء نکاح کا حکم کرنا کیونکہ دونوں
 صورتوں میں تعلیل اپنی وضع میں فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق کے لیے قاطع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا
 ہے اور مرتد ہونا عفو کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے:

تقریر و تشریح قولہ واما الممانعة الخ یعنی وجہ دفع میں سے دوسری وجہ ممانعت ہے اور ممانعت
 یہ ہے کہ معترض، معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض مقدمات متعین کو قبول کرنے سے انکار کر دے اور ممانعت
 کی بالاستقراء چار اقسام ہیں ایک ممانعت فی نفس الوصف ہے کہ نفس وصف کو تسلیم کرنے سے انکار کرنا
 بایں طور کہ سائل یوں کہے کہ جس وصف کو تم حکم کی علت قرار دے رہے ہو ہم اس وصف کو علت تسلیم نہیں کرتے جیسا کہ
 شافعیہ کہتے ہیں کہ سر کا مسح مرتبہ کرنا سنت ہے کیونکہ سر کا مسح ہے مثل استنجاء کے (استنجاء سے مراد ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء
 ہے) تو استنجاء کی طرح مسح سر کی تثلیث سنت ہے تو ہم اس کو بایں طور دفع کرنے ہیں کہ مقیس علیہ (کہ وہ استنجاء ہے) میں
 علت ہی متحقق نہیں ہے یعنی ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ مسح جس کے متعلق تمہارا دعویٰ ہے کہ یہ تثلیث کی علت ہے یہ استنجاء میں

موجود ہے کیونکہ استنجاء تو نجاستِ حقیقیہ کی تطہیر کا نام ہے اور مسح تو نجاستِ حقیقیہ کی تطہیر کا نام نہیں ہے لہذا
مسح کی تخلیث کے حکم کو مسح کو علت قرار دے کر استنجاء پر قیاس کرتے ہوئے ثابت نہیں کیا جاسکتا:

قوله وفي صلاحہ للحکف: یعنی سائل وجود وصف کے تسلیم کرنے کے بعد کہے کہ یہ وصف حکم کے لیے علیت کی
صلاح نہیں ہے جیسے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بکر پر اثبات ولایت میں یہ قول کہ یہ باکرہ ہے امور نکاح سے جابلغ
کیونکہ باکرہ، مردوں کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا تجربہ نہیں رکھتی ہے بنا بریں اس پر ولایت ثابت ہوگی تو حضرت امام
شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اثبات ولایت کے حکم کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ اثبات ولایت کے حکم کے لیے
وصف بکارت، علت بننے کی صلاح نہیں ہے کیونکہ کسی دوسری جگہ میں وصف بکارت کا یہ اثر ظاہر نہیں ہوا ہے
بلکہ امر نکاح میں اثبات ولایت کے حکم کے لیے علت بننے کا صلاح وصف صغر ہے جس کا اثر، اثبات ولایت
مال میں ظاہر ہو چکا ہے:

قوله وفي نفس الحکف: یعنی سائل کا وجود وصف اور اس کے علیت کے لیے صلاح ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد یوں کہنا
کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے۔ اس مسئلہ کا یہ حکم ہے جو کہ بیان کرتے ہوئے کہ اس کا حکم ایک اور شئی ہے جیسے شافعیہ کا قول
مسح رأس کی تخلیث کے اثبات میں کہ مسح رأس بھی وضوء کا ایک رکن ہے پس اس کا تین بار ادا کرنا سنت ہے
جس طرح چہرہ کا تین بار دھونا سنت ہے اسی طرح حضرات کے نزدیک علت رکنیت ہے اور حکم تخلیث ہے
اور ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ حکم وہ وضوء میں تخلیث کا سنت، ہونا ہے بلکہ وہ تو اکمال ہے یعنی وضوء
میں صل سنت یہ ہے کہ فرض کی ادائیگی کے بعد غل فرض میں فرض کو کامل اور مکمل کرنا اور چونکہ وضوء میں پورے
چہرہ کا دھونا فرض ہے اس لیے سنت اکمال حاصل کرنے کے لیے تین دفعہ دھونے کا حکم ہے اور چونکہ سر کے
مسح میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے (کیونکہ ہمارے نزدیک سر کا مسح بمقدار چوتھائی حصہ فرض ہے اور شافعیہ
کے نزدیک مسح الشعرة) بنا بریں فرض مسح کی تکمیل کے لیے پورے سر کا مسح کر لینا کافی ہے لہذا مسح رأس میں بجائے
تخلیث کے پورے سر کا مسح کرنا سنت ہے:

قوله وفي نسبتہ الى الوصف: یعنی سائل وجود وصف اور اس وصف کے علیت کے لیے صلاح ہونے
اور وجود حکم کے تسلیم کرنے کے بعد کہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ یہ

حکم تو دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے جیسا کہ مسئلہ مذکورہ میں ہم کہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے وضو میں اعضاء متعسولہ میں تین دفعہ دھونے کا حکم رکعت کی طرف منسوب ہے بایں طور کہ رکعت، تکلیف کی علت قرار پائے کیونکہ رکعت کی طرف حکم تکلیف کے منسوب ہونے کا دعویٰ نماز کے قیام و قرأت سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں بھی نماز کے رکن ہیں حالانکہ ان میں تکلیف کسی کے نزدیک بھی سنت نہیں ہے اور اسی طرح مضمضہ اور استنشاق سے بھی دعویٰ مذکور ٹوٹ جاتا ہے کہ یہ دونوں وضو کے رکن نہیں ہیں اس کے باوجود سب کے نزدیک ان میں تکلیف سنت نہیں ہے :

قولہ واما فساد الوضع : علت طردیہ کے دفع کی تیسری وجہ ”فساد وضع ہے“ یعنی وصف کافی نفسہ حکم سے اپنی ہونا اور اس سے مطابقت نہ رکھنا بلکہ اس کی ضد کا مقتضی ہونا ہے بایں طور کہ نص یا اجماع سے وصف کا اس حکم کی نقیض کے لیے علت ہونا ثابت ہو تو جب مستدل پر یہ سوال وار کیا جائے گا تو وہ مجبور ہو کر کے طرد سے بیان ملائمت و التاثر فی القیاس کی طرف رجوع کرے گا جیسے شافعیہ کا قول کہ جب کافر میاں بڑی میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو اگر اس کی بیوی مدخول بہانہ ہو تو محض اسلام لاتے ہی بغیر توقف علی قضاء الغاضی اور بغیر گذرنے عدت کے ان میں فرقت و جدائی ہو جائے گی جیسا کہ ان دونوں میاں بیوی میں سے ایک کے مرتد ہونے کی صورت میں ہوتا ہے اور اگر مدخول بہا ہو تو تین حیض گذرنے کے بعد تفریق ہوگی اور اثبات فرقت کے لیے دوسرے کے سامنے دعوت اسلام پیش کرنے کی احتیاج نہیں ہے تو انہوں نے اسلام کو فرقت کی علت قرار دیا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو حقوق کا محافظ ہے نہ کہ حقوق کے لیے قاطع لہذا اسلام فرقت کی علت بننے کا صالح نہیں ہے تو فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لیے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام قبول کرے تو ان کے درمیان نکاح باقی ہے ورنہ ان میں تفریق کرادی جائے گی اور دوسرے کے انکار کی طرف اس فرقت کی نسبت کی جائے گی اسلام کی طرف نہیں اور اسلام سے انکار کا فرقت کے لیے علت بننے کا صالح ہونا بالکل درست اور معقول امر ہے :

قولہ وَلَا بَقَاءَ النِّكَاحِ مَعَ ارْتِدَادِ أَحَدِهِمَا ۖ اِس کا عطف ”لَا یَجِبُ الْفِرْقَةُ“ پر ہے تقدیر عبارت یوں ہے ”وَمَثَلُ تَعْلِيلِهِمْ لَا بَقَاءَ النِّكَاحِ ۖ اِس یعنی جیسے شافعیہ کا احد الزوجین کے ارتداد کے ساتھ بقاء نکاح

کے لیے تعلیل بیان کرنا ہے بایں طور کہ جب مسلمان میاں بیوی میں سے ایک مرتد ہو جائے (العیاذ باللہ العظیم) تو بیوی اگر مدخل بہا ہو تو عدت گزرنے کے بعد فرقت ہوگی تو انہوں نے ارتداد کے ساتھ بقاء نکاح کا حکم کیا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ دونوں میں سے ایک کے ارتداد کے اگر وقت اس کی بیوی غیر مدخل بہا ہے تو بالاتفاق فی الفور فرقت واقع ہو جائے گی اور اگر مدخل بہا ہے تو ہمارے نزدیک اس صورت میں بھی فی الفور فرقت واقع ہو جائے گی یہ فرقت انقضائے عدت پر موقوف نہیں ہوگی اور شافعیہ کے نزدیک عدت گزرنے کے بعد فرقت واقع ہوگی انہوں نے میاں بیوی میں سے ایک کے مرتد ہونے کے وقت مدخل بہا میں عدت گزرنے تک نکاح کے باقی رکھنے کے لیے تعلیل بیان کی ہے کہ یہ فرقت ایسے سبب سے ثابت ہوئی ہے جو نکاح پر طاری ہوا ہے جو کہ اس نکاح کے منافی نہیں ہے اور وہ سبب ارتداد ہے تو ضروری ہے کہ مدخل بہا میں انقضائے عدت تک فرقت میں تاخیر کی جائے جیسے طلاق میں ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان کی یہ تعلیل اپنی وضع میں فاسد ہے کیونکہ یہ تعلیل شئی کو اس کے منافی امر کے ساتھ باقی رکھنے کے لیے ہے کیونکہ ارتداد، نکاح کے منافی ہے اس لیے کہ ارتداد عصمت نفس و مال دونوں کو باطل قرار دیتا ہے اور نہ عصمت پر مبنی ہے لہذا ہم نے ارتداد کی وجہ سے فرقت کا حکم کیا ہے اور یہ فرقت انقضائے عدت پر موقوف نہیں ہوگی کما امر تنبیہ یہ بات توجہ کے لائق ہے کہ شافعیہ نے ارتداد کو ابقاء نکاح کی علت قرار نہیں دیا ہے بلکہ انہوں نے ارتداد کو نکاح کے لیے قاطع اور منافی قرار نہیں دیا ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک شئی دوسری چیز کے لیے منافی اور قاطع نہ ہو تو وہ اُس چیز کے لیے علت بن جائے تو یہاں شافعیہ کے نزدیک ارتداد، ابقاء نکاح کے منافی اور قاطع نہیں ہے اور یہ ابقاء نکاح کی علت بھی نہیں ہے اسی لیے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”مع ارتداد احدهما“ اور یوں نہیں فرمایا

”بسبب ارتدادہما“ فاضلہ

قولہ فانہ خاسد فی الوضع الی یعنی شافعیہ کی تعلیل دونوں صورتوں میں اپنی وضع کے اعتبار سے فاسد ہے کیونکہ صورت اولیٰ میں اسلام حقوق کے لیے قاطع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور صورت ثانیہ میں رد، حقوق صلاحیت نہیں رکھتی ہے کیونکہ ہم اگر رد کے ساتھ نکاح کو باقی رکھیں جو کہ نکاح کے منافی ہے تو لازم آئے گا کہ رد کو معاف کر دیا گیا ہے یعنی اس کو حکم معدوم میں شمار کیا گیا ہے تاکہ بقاء نکاح کا حکم ممکن ہو سکے جس طرح کہ ناسی کے

حق میں اکل کو معاف کر دیا گیا ہے یعنی اس کو حکم معدوم میں قرار دیا گیا ہے حالانکہ ردت نہایت درجہ کی قبیح چیز ہے اور جہ نہایت درجہ کی قبیح چیز ہو وہ معاف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے پس ردت معاف ہونے کی صلہ نہیں ہے:

وَأَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَمَثَلُ قَوْلِهِمْ فِي الْوُضُوءِ وَالْتِمَامِ إِنَّهُمَا طَهَارَتَانِ فَكَيْفَ افْتَرَقَا فِي النِّيَّةِ قُلْنَا هَذَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثُّوبِ وَالْبَدَنِ عَنِ النِّجَاسَةِ فَيُضْطَرُّ إِلَى بَيَانِ وَجْهِ الْمَسْئَلَةِ وَهُوَ أَنَّ الْوُضُوءَ طَهِيرٌ حَكْمِيٌّ لِأَنَّهُ لَا يَعْقِلُ فِي الْحَلِّ نَجَاسَتُهُ وَكَانَ كَالْتِمَامِ فِي شَرْطِ النِّيَّةِ لِيَتَحَقَّقَ التَّعَبُّدُ فَهَذِهِ الْوُجُوهُ تُلْجِئُ اصْطِحَابَ الطَّرْدِ إِلَى الْقَوْلِ بِالتَّأْثِيرِ:

ترجمہ: اور (چوتھی وجہ) مناقضہ (ہے) جیسے اصحاب حضرت امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہ قول کہ وضوء اور تیمم جبکہ طہارت ہونے میں دونوں مشترک ہیں تو پھر نیت ضروری ہونے میں دونوں کیسے جدا ہو سکتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ دعویٰ نجاستہ کو زائل کرنے کے لیے غسل ثوب اور غسل بدن کے مسئلہ سے ٹوٹ جاتا ہے پس وہ وجہ مسئلہ کے بیان کرنے کی طرف مجبور ہوں گے اور وہ یہ ہے کہ وضوء تطہیر حکمی ہے کیونکہ محل غسل میں نجاست غیر معقول ہے پس وضوء نیت کے شرط ہونے میں تیمم کی طرح ہے تاکہ معنی تعبد متحقق ہو جائے پس ان وجوہ اربعہ کی وجہ سے اصحاب طرد قول بالتاثر کی طرف مجبور ہوتے ہیں (تاکہ ان سے چھٹکارا حاصل کریں)

تقریر و تشریح قولہ واما المناقضہ الخ مناقضہ کی دو تعریضیں ہیں (۱) مناقضہ وہ حکم کا اس وصف سے مختلف ہونا ہے جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ وصف، حکم کی علت ہے (یعنی یہ ثابت کرنا

کہ معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے (وہ بعض جگہوں میں پائی گئی ہے اور حکم نہیں پایا گیا) خواہ یہ مختلف حکم کسی مانع کی وجہ سے ہو یا مانع کی وجہ سے نہ ہو (یہ تعریف ان حضرات کے نزدیک ہے جنہوں نے تخصیص علت کو جائز قرار نہیں دیا ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک تخصیص، مناقضہ ہے) (۲) مناقضہ وہ حکم کا اُس علت سے مختلف ہونا ہے جس کے بارے حکم کی علت ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ اور یہ مختلف حکم مانع کی وجہ سے نہ ہو (یہ تعریف ان حضرات کے نزدیک ہے جنہوں نے تخصیص علت کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر مختلف حکم مانع کی وجہ سے ہو تو وہ مناقضہ نہیں ہے) فائدہ: اس مناقضہ کو فن مناظرہ کی اصطلاح میں نقض سے تعبیر کیا جاتا ہے اور لفظ مناقضہ اہل مناظرہ کے نزدیک منع کے مرادف ہے جس سے مراد یہ ہے کہ مقدمہ معینہ پر دلیل کا طلب کرنا:

قولہ فمثل قولہ: مناقضہ کی مثال یہ ہے کہ شافعیہ نے کہا کہ وضوء اور تیمم جبکہ طہارت ہونے میں دونوں مشترک ہیں تو نیت کے بارے میں دونوں کا حکم جدا جدا نہیں ہو سکتا اور تیمم میں تو بالاتفاق نیت فرض ہے اسی طرح وضوء میں بھی نیت فرض ہوگی، تاہم اس کا بطریق مناقضہ کے جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ نجاست کے زائل کرنے کے لیے غسل ثوب اور غسل بدن سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ ان دونوں کی طہارت بھی نماز کے لیے شرط ہے تو شافعیہ کی تعلیل کی بناء پر ان میں بھی نیت فرض ہونی چاہیے حالانکہ کسی کے نزدیک بھی ان کی طہارت میں نیت شرط نہیں ہے پس اگر نیت کی علت طہارت ہوتی جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں تو اس سے حکم مختلف نہ ہوتا لیکن غسل ثوب اور غسل بدن میں طہارت تو موجود ہے اور حکم کہ وہ نیت ہے بالاتفاق مختلف ہے تو ضروری طور پر خصم وضوء اور غسل الثوب والبدن کے درمیان فرق بیان کرنے کی طرف اور قول بالتاثر کی طرف مضطر ہوگا اسی کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "فیضطر الخ"

قولہ فیضطرا لی بیان وجہ المسئلہ الخ یعنی شافعیہ اس مناقضہ کے پیش نظر اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وضوء اور غسل الثوب والبدن میں وجہ فرق بیان کریں تو وہ یوں کہتے ہیں کہ غسل ثوب اور غسل بدن میں نجاست حقیقی کو زائل کر کے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے اور یہ امر معقول ہے اس لیے نیت کی کوئی حاجت نہیں ہے اختلاف وضوء کے کیونکہ اس میں نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح کی طہارت امر غیر معقول ہے

اور امر تعدی ہے لہذا وضوء نیت کے شرط ہونے میں تیمم کی طرح ہو گیا تو جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت فرض ہے اسی طرح وضوء کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت فرض ہوگی، حاصل کلام یہ ہے کہ نیت کی علت، طہارت حکمیہ ہے مطلق طہارت نہیں ہے پس حکم کہ وہ نیت ہے اس جگہ علت سے متخالف نہیں ہے اور علت وہ طہارت حکمیہ ہے جیسے تیمم ہے اور وضوء طہارت حکمیہ ہونے میں تیمم کی مثل ہے: تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ خروج نجاست کے بعد طہارت کے زائل ہونے کی وجہ سے وضوء کا لازم ہو جانا یا اس وجہ سے کہ خروج نجاست کی وجہ سے تمام بدن نجس ہو جاتا ہے جو نسی بھی نجاست ہو اور یہ امر معقول ہے مگر چونکہ خروج مٹی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لیے اس صورت پر تمام بدن کے غسل کے وجوب کا حکم قیاس پر باقی رہا اور وہ نجس جس کا خروج اکثر ہوتا ہے جیسے لبل تو اس صورت میں صرف اعضاء اربعہ کے غسل پر اکتفا کیا گیا ہے جو کہ اطراف و جوانب بدن اور گناہ صادر ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں کیونکہ صورت مذکورہ میں ہر دفعہ جمیع بدن کے غسل کے واجب ہونے میں پڑا حرج ہے اور اعضاء اربعہ پر اقتصار غیر معقول ہے لیکن خروج نجاست کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے استعمال سے بصورت وضوء کے نجاست کا زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہذا وضوء کے لیے نیت فرض نہیں ہے بخلاف تیمم کے کیونکہ اس میں مٹی کا استعمال ہوتا ہے اور مٹی بظاہر بدن کو اودھ کرنے والی ہے اور اصل غفلت میں طہارت کے لیے موضوع نہیں ہے اس لیے تیمم میں نیت فرض ہے:

وَأَمَّا الْعِلْلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلْسَّائِلِ فِيهَا بَعْدَ الْمَانِعَةِ إِلَّا
الْمُعَارِضَةُ لِأَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقِضَةَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ بَعْدَ
مَا ظَهَرَ أَثَرُهَا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ لَكِنَّهُ إِذَا تَصَوَّرَ
مَنْ اقْضَىٰ يَجِبُ دَفْعُهُ مِنْ وَجْهِهِ أَرْبَعَةٌ كَمَا نَقُولُ فِي الْخَارِجِ مِنْ
غَيْرِ السَّيِّدِينَ أَنَّهُ نَجَسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْإِنْسَانِ فَكَانَ حَدَثًا

كَالْبَوْلِ فَيُورَدُ عَلَيْهِ مَا إِذَا لَمْ يَسِلْ فَنَدَفَعَهُ أَوَّلًا بِالْوَصْفِ وَهُوَ
أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِأَنَّهُ تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ رَطُوبَةٌ وَفِي كُلِّ عِرْقٍ دَمًا
فَإِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا خَارِجًا ۝

ترجمہ : اور علل مؤثرہ میں سائل کے لیے مذکورہ وجہ دفع میں سے ممانعت کے بعد معارضہ کے سوال اور کوئی وجہ دفع پیش کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ علل مؤثرہ کتاب و سنت اور اجماع کے سبب علت کا اثر ظاہر ہو جانے کے بعد مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتیں لیکن جب مناقضہ صورت پیش آجائے تو اس کو چار طریقوں سے دفع کرنا واجب ہے جیسا کہ ہم نجس خارج من غیر سبیلین کے بارے میں کہیں کہیں نجس ہے جو بدن انسان سے خارج ہوا ہے پس وہ ناقض وضوء ہے جس طرح خروج اہل ناقض وضوء ہے تو اس پر (شافعیہ کی طرف سے) اُس صورت میں نقص وارد ہو سکتا ہے جبکہ نجاست بدن سے نکل کر رہے نہیں تو ہم اس کو اولاً وصف سے دفع کریں گے اور وہ یوں کہ یہاں خروج نجاست نہیں ہے کیونکہ (بدن کے ہر مقام میں) چمڑے کے نیچے رطوبت ہوتی ہے اور ہر رگ میں خون ہوتا ہے تو جب چمڑا زائل ہو گیا تو رطوبت اور خون اپنی جگہ میں ظاہر ہو گئے اور اپنے مقام سے نکل کر دوسری جگہ منتقل نہیں ہوئے؛ لہذا صورت مذکورہ میں محض نجاست کا ظہور ہوا ہے خروج نہیں ۝

تقریر و تشریح قولہ واما العلل المؤثرہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول الممانعة "میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ علل مؤثرہ میں علل طردیہ کے مذکورہ بالا چار وجہ دفع میں سے صرف ممانعت اور اس سے قبل کی قسم یعنی "قول بموجب العلة" جاری ہو سکتی ہیں اور ان کے بعد جو اور دو وجہ دفع ہیں یعنی "فساد وضع" اور "مناقضہ" وہ جاری نہیں ہو سکتیں کیونکہ علل مؤثرہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور اجماع اُمت کے ذریعہ علت کی تاثیر ظاہر ہونے کے بعد مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہیں کیونکہ جب کتاب اور سنت اور اجماع بذات خود مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتے ہیں تو وہ علل جو ان سے ثابت ہوتی ہیں

وہ بھی مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں کہیں گی: کتاب اللہ سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال ہمارا یہ قول ہے کہ جو چیزیں سبیلین سے خارج ہو (خون - پیپ وغیرہ) چونکہ نجس ہے اور بدن سے نکلنے والی ہے لہذا یہ ناقض وضوء ہوگی اب کوئی شخص اگر ہم سے مطالبہ کرے کہ اس علت یعنی خروج نجاست کی تاثیر بیان کر دو تو ہم کہیں گے کہ کتاب اللہ سے اس کا اثر ناقض وضوء ہونے میں ماسخ مخرج من السبیلین میں ایک مرتبہ ظاہر ہو چکا ہے: اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "اوجاء احد منكم من الغائط" اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال میں ہمارا یہ قول ہے کہ گھر میں رہنے والے جانوروں کا جھوٹا پاں ہے بلی کے جھوٹے پر قیاس کرتے ہوئے علت طواف کی بناء پر اب اگر ہم سے مطالبہ کیا جائے کہ اس علت طواف کی تاثیر بیان کر دو تو ہم کہیں گے کہ حدیث شریف سے اس کی تاثیر ظاہر ہو چکی ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "انما من الطوافین علیکم والطوافات" کہ یہ بلی تمہارے گھروں میں اکثر گھومتی رہتی ہے: اور اجماع اُمت سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال ہمارا یہ قول ہے کہ چور اگر تیسری مرتبہ چوری کرے تو (پہلے دو مرتبہ چوری کرنے کی پاداش میں ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹے جانے کے بعد اب اس کا دوسرا) ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں جس منفعت کو بالکل ضائع کرنا ہے اب ہم سے اگر اس علت تلف کی تاثیر کے بیان کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اس امر پر اجماع اُمت قائم ہو چکا ہے کہ چوری کی حد کے مشروع ہونے سے مقصود چور کے لیے محض زجر و توبیخ ہے اعضاء انسانی بالکل تلف کرنا اور اس کو بالکل بیکار کر دینا مقصود نہیں ہے اور اگر تیسری مرتبہ چوری کرنے کی صورت میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو وہ اتلاف لازم آئے گا جو بالاجماع ممنوع ہے کیونکہ صورت مذکورہ میں اس چور کو بالکل بیکار کر دینا لازم آتا ہے: بہر حال یہ علل مؤثرہ فساد وضع کا بالکل احتمال نہیں رکھتی ہیں اسی طرح ان پر مناقضہ کا ورود بھی حقیقہ نہیں ہو سکتا ہے البتہ صورت اور ظاہر ان علل مؤثرہ میں مناقضہ کا ورود ہو سکتا ہے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "لکنہ الخ"

قوله لکنہ اذا قصُور الخ یعنی جب علل مؤثرہ پر مناقضہ کی صورت پیش آجائے تو معلل کی طرف سے اس کو چار وجوہ سے دفع کرنا ضروری ہے (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالفرض ان کا تفصیلی ذکر ابھی آ رہا ہے تنبیہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت یجب دفعہ من وجوہ اربعۃ

نے مقصود یہ نہیں ہے کہ ہر نقض کو بیک وقت ان چار وجوہ سے دفع کرنا ضروری ہے بلکہ کسی نقض کو "المعنی الثابت بالوصف" کے ساتھ دفع کرنا ضروری ہے اور کسی نقض کو اقسام اربعہ میں سے کسی اور وجہ سے دفع کرنا ضروری ہے ہاں مدافعت کے ان وجوہ کی مجموعی تعداد چار ہے۔

قولہ کما نقول فی الخارج المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے علت ٹوڑہ سے استدلال اور اس پر صورتہ نقض وارد ہونے اور اس نقض کے دفع کی مثال بیان فرماتے ہیں کہ جیسے ہم نجس خارج من غیر سبیلین کے متعلق کہیں کہ یہ نجس ہے جو بدن انسان سے خارج ہوا ہے پس وہ ناقض وضوء ہے جس طرح خروج بول ناقض وضوء ہے پس خارج نجس، حدث کی علت ہے اور ایک مرتبہ اس کی تاثیر سبیلین میں ثابت ہو چکی ہے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے "اوجاء احد منكم من الغائط" اب شافعیہ کی طرف سے ہماری اس تعلیل پر اس صورت میں نقض وارد ہو سکتا ہے جبکہ نجاست نکل کر بدن میں نہ سکے۔۔۔ بایں طور کہ یہ نجس خارج ہے حالانکہ یہ ناقض وضوء نہیں ہے تو یہاں علت پائی گئی ہے یعنی نجس خارج اور حکم مختلف ہے یعنی حدث: تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم اس نقض کو دو طریقوں سے دفع کریں گے، اولاً "عدم وصف سے دفع کریں گے بایں طور کہ نہ بہنے کی صورت میں خروج نجس جو کہ علت ہے وہی نہیں پایا گیا بلکہ یہ تو محض ظہور نجس ہے خروج نجس نہیں ہے کیونکہ بدن کے ہر مقام میں ہنجرہ کے نیچے رطوبت ہوتی ہے اور ہر رگ میں خون ہوتا ہے تو جب چہرہ اپنی جگہ سے جدا ہو گیا تو رطوبت اور خون اپنی جگہ میں ظاہر ہو گئے اور اپنی جگہ سے نکل کر دوسری جگہ منتقل نہیں ہوئے لہذا صورت مذکورہ میں رطوبت وغیرہ کا محض ظہور ہوا ہے خروج نہیں حاصل جواب یہ ہے کہ وہ وصف جو حدث کی علت ہے وہ مادہ مختلف میں موجود نہیں ہے کیونکہ علت وہ الخارج النجس ہے اور جب تک وہ بے نہیں وہ خارج نہیں ہوتا بلکہ بادی یعنی ظاہر ہوتا ہے

ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةٌ وَهُوَ جُوبُ غَسَلِ ذَلِكَ
الْمَوْضِعِ لِلتَّطْهِيرِ فِيهِ صَارَ الْوَصْفُ مَحْجَةً مِنْ حَيْثُ أَنَّ جُوبَ
التَّطْهِيرِ فِي الْبَدَنِ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُونُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ الْوَصْفَ

بِالتَّجَرُّی وَهَذَا لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ فَانْقَضَ الْحُكْمُ
لَا نَعِدَ اِمْرَ الْعِلَّةِ وَيُورَدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجَرْحِ السَّائِلِ فَنَدَفَعُ
بِالْحُكْمِ بَيَانِ اَنَّهُ حَدَثٌ مُوجِبٌ لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوجِ الْوَقْتِ
وَبِالْغَرَضِ فَإِنَّ غَرَضَنَا الشَّوْتَةَ بَيْنَ الدَّمْرِ وَالْبَوْلِ وَذَلِكَ حَدَثٌ
فَإِذَا الزَّمَرُ صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ الْوَقْتِ فَكَذَلِكَ هُمُنَا :

تقریر نمبر ۱ : پھر ہم ثانیاً اس نقض کو اُس معنی کے عدم سے دفع کرتے ہیں جو دلالت وصف سے ثابت ہوتا ہے اور
وہ معنی یہ ہے کہ تطہیر کے لیے پہلے خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہو تو، اس جگہ کے دھونے کے وجوب کے سبب
سے وصف خروج، باقی اعضا کے غسل کے لیے علت ہو گئی اس حیثیت سے کہ تطہیر بدن کا وجوب جو اُس چیز کے
اعتبار سے ہے جو اس بدن سے خارج ہوئی ہے، وہ تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور خون نہ چلنے کی صورت میں
چونکہ خروج نجاست کی جگہ ہی کا دھونا واجب نہیں ہے اس لیے علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے نقض وضوء کا حکم
بھی معدوم ہو گا اور مثال مذکور پر رہتے ہوئے زخم والے کے حکم سے نقض وارد کیا جاتا ہے تو ہم اس کو اثبات حکم سے
دفع کرتے ہیں اس امر کو بیان کر کے کہ فساد کا وقت ختم ہونے کے بعد بہنے والا خون بھی ناقض وضوء اور موجب طہارت
ہے اور ہم ثانیاً اس نقض کا دفع علت کی غرض کے موجود ہونے سے کرتے ہیں کیونکہ اس تعلیل سے ہماری غرض خروج
خون اور بول کو حکم حدث میں برابر قرار دینا ہے اور بول حدث ہے تو جب بول دائمی ہو جائے تو وقت باقی رہے تک معاف ہے
پس اسی طرح خون کا بھی حکم ہے :

تقریر و تشریح قولہ ثم بالمعنی ۱ : یعنی اس نقض کو ہم ایک دوسرے طریق سے دفع کرتے ہیں کہ وصف کے
علت ہونے میں جس معنی کو دخل ہے صورت مذکورہ میں وہ معدوم ہے یعنی اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ وصف خروج پایا

گیا ہے لیکن وصف خروج سے جو معنی دلالت ثابت ہوتا ہے وہ اس جگہ موجود نہیں ہے اور اسی معنی کے سبب سے یہ وصف حکم کی علت بنتی ہے تو جب اس میں یہ معنی ہی نہ پایا جائے تو علت بھی نہیں ہوگی تو جب علت نہیں ہوگی تو حکم کا تخلف نہیں ہوگا جیسا کہ تم اس مثال میں کہو کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وصف خروج پایا گیا ہے لیکن اس میں وہ معنی مستحق نہیں ہوا جس کے سبب سے وصف خروج حکم کی علت قرار پاتی ہے اور وہ معنی یہ ہے کہ تطہیر کے لیے پہلے خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہو کیونکہ خروج نجاست کی وجہ سے وہ طہارت زائل ہو جاتی ہے جو تمام بدن کے لیے حاصل تھی لہذا اولاً خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہوگا پھر تمام بدن کا دھونا واجب ہوگا لیکن ہر وقت تمام بدن کے دھونے میں چونکہ حرج عظیم لازم آتا ہے اس لیے اس حرج کو دفع کرنے ہوئے صرف اعضاء اربعہ پر اکتفا کیا جاتا ہے: پس خروج نجاست کی جگہ کے دھونے کے وجوب کے سبب سے وصف خروج باقی اعضاء کے دھونے کے لیے علت ہوگئی اس حیثیت سے کہ تطہیر بدن کا وجوب (جو کہ اس چیز کے اعتبار سے ہے جو اس بدن سے خارج ہوئی ہے نہ کہ اس چیز کے اعتبار سے جو اس بدن سے خارج نہیں ہوئی ہے کیونکہ نجاست خارجیہ صرف اسی جگہ کے دھونے کو واجب کرتی ہے جس جگہ پر لگی ہوئی ہے) تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا جب خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہوا تو لا محالہ تمام بدن کا دھونا واجب ہوا اور خون نہ چھلنے کی صورت میں چونکہ خروج نجاست کی جگہ کا دھونا ہی واجب نہیں ہوا ہے اس لیے علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے نقض وضوء کا حکم بھی معدوم ہوگا پس گویا کہ معنی مذکور کے نہ پائے جانے کی وجہ سے خروج نجاست نہیں پایا گیا پس حکم نہیں پایا گیا اور وہ نقض وضوء ہے یہ بات نہیں ہے کہ علت پائی گئی ہے اور حکم مختلف ہے جیسا کہ معترض نے کہا ہے:

قوله ویورد علیہ صاحب الجرح المسائل الخ اس کا عطف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "فیورد علیہ ما اذا لم یسل" پر ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شافعیہ کی طرف سے ہم پر خارج من غیر السبیلین کی مثال مذکور کے اعتبار سے دو نقض وارد ہوتے تھے پہلے نقض یعنی "ما اذا لم یسل" کا جواب ہم نے دو طریقوں سے دیا اولاً "بالوصف" سے اور ثانیاً "ثم بالمعنی الثابت بالوصف دلالت" سے اور دوسرے نقض یعنی "یورد علیہ" صاحب الجرح المسائل کا جواب بھی ہم دو طریقوں سے دیں گے اولاً "بالحکم" سے اور ثانیاً "وبالغرض" سے تو اس دوسرے نقض کی تقریر یہ ہے کہ جس آدمی کے زخم سے ہمیشہ غن یا پیپ خارج ہوتا رہتا ہو اس کے حق میں بدن

سے خروج نجاست پائے جانے کے باوجود جب تک نماز کا وقت باقی رہے اس وقت تک اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے پس یہ تخلف الحکم عن العلة ہے: جواب اول یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ صاحب جرح کے جرح سے خون اور پیپ کا سیلان ناقض وضو نہیں ہے بلکہ یہ ناقض وضو ہے البتہ عذر کی وجہ سے نماز کے وقت ختم ہونے تک اس کے حق میں نقض وضو کا حکم مؤخر ہو گیا ہے یہی وجہ ہے کہ نماز کے وقت ختم ہونے کے بعد اسی حدیث کی وجہ سے اس کو وضو لازم ہوتا ہے: اور جواب ثانی یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں علت کی غرض پائی جا رہی ہے جو کہ تعلیل کے صحیح ہونے کی علامت ہے کیونکہ اس تعلیل سے ہمارا مقصود خون اور پیشاب کو حدیث کے حکم میں برابر ثابت کرنا ہے اور یہ بات صورت مذکورہ میں حاصل ہے کیونکہ پیشاب بالاتفاق حدیث ہے اور جس وقت پیشاب دائمی ہو جائے مسلسل البول کی صورت میں تو یہ وقت نماز کے باقی رہنے تک معاف ہے تو اسی طرح خون کا بھی حکم ہے یعنی خون کا خروج ناقض وضو ہے لیکن جب یہ دائمی ہو جائے تو اس کو معاف قرار دے دیا جاتا ہے تاکہ مقیس علیہ بول اور مقیس خون کے حکم کا برابر ہونا پوری طرح ثابت ہو جائے۔

أَمَّا الْمَعَارِضَةُ فَهِيَ نَوْعَانِ مَعَارِضَةٌ فِيهَا مَنَاقِضَةٌ وَمَعَارِضَةٌ خَالِصَةٌ أَمَّا الْمَعَارِضَةُ الَّتِي فِيهَا مَنَاقِضَةٌ فَالْقَلْبُ وَهُوَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا قَلْبُ الْعِلَّةِ حُكْمًا وَالْحُكْمُ عِلَّةٌ وَهُوَ مَا خُوذَ مِنْ قَلْبِ الْإِنَاءِ وَإِنَّمَا يَصِحُّ هَذَا فِي مَا يَكُونُ التَّعْيِيلُ فِيهِ بِالْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِهِ الْكَفَّارُ جَنْسٌ يُجَلَّدُ بِكَرْهُهُ مِائَةً فَيُرْجَعُ ثِيْبُهُ كَالْمُسْلِمِينَ قُلْنَا الْمُسْلِمُونَ إِنَّمَا يُجَلَّدُ بِكَرْهُهُ مِائَةً لِأَنَّهُ يُرْجَعُ ثِيْبُهُ فَلَمَّا اخْتَمَلَ الْإِنْقِلَابَ فَسَدَ الْأَصْلُ وَبَطَلَ الْقِيَاسُ :

ترجمہ : معارضہ دو قسم ہے ایک معارضہ جس میں مناقضہ ہو اور دوسری قسم معارضہ خالصہ اور وہ معارضہ جس میں مناقضہ ہو پس وہ قلب ہے اور وہ دو قسم ہے ایک علت کو پلٹ کر حکم قرار دینا اور حکم کو علت اور یہ قلب اناء سے ماخوذ ہے (یعنی برتن کے اوپر والے حصے کو نیچے اور نیچے والے حصے کو اوپر کر دینا) اور قلب کی یہ قسم صرف اسی صورت میں صحیح ہو سکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا جائے جیسے شوائع کا قول کہ گناہ ایسی جنس ہے کہ ان کے کنوارے افراد کو زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں لہذا ان کے شادی شدہ افراد کو زنا کرنے پر جرم کیا جائے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے اور ہم یوں کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے کنوارے افراد کو جرم زنا میں اس لیے سو کوڑے مارے جاتے ہیں کہ ان کے شادی شدہ افراد کو جرم زنا پر جرم کیا جاتا ہے پس جب یہ انقلاب کا احتمال رکھتا ہے تو اصل فاسد ہو گیا اور قیاس باطل ہو گیا :

تقریر و تشریح قولہ اما العارضہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب دفع نقض سے فارغ ہوئے تو اسے معارضہ کی تفصیل بیان فرماتے ہیں جو کہ علت مؤثرہ پر وارد ہونے سے چنانچہ فرماتے ہیں کہ معارضہ دو قسم ہے اور معارضہ وہ اُس چیز کے خلاف پر دلیل قائم کرنا ہے جس پر خصم نے دلیل قائم کی ہے پس اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں اگر مدعی کی قائم کردہ دلیل ہی بعینہ معارض کی دلیل بن جائے تو یہ پہلی قسم ہے ورنہ وہ دوسری قسم ہے تو پہلی قسم ایسا معارضہ ہے جو مناقضہ کو متضمن ہوتا ہے پس اس حیثیت سے کہ یہ معلل کے دعویٰ کی نفی پر دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے اور اس حیثیت سے کہ معلل کی دلیل میں خلل ہونے کی بناء پر خود اس کے حق میں دلیل بننے کی قابل نہیں ہے بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بن گئی ہے اس کو مناقضہ کہتے ہیں چونکہ اس میں معارضہ ہی اصل ہے اور نقض محض ضمنی طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ نقض قصدی، علت مؤثرہ پر وارد نہیں ہو سکتا اس لیے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس نوع کا نام معارضہ فیہا المناقضہ رکھا ہے اور مناقضہ فیہا المعارضہ نہیں رکھا : اور نوع ثانی معارضہ خالصہ ہے :

قولہ اما المعارضہ الی فیہا مناقضہ الخ یعنی معارضہ جو کہ مناقضہ کو بھی متضمن ہو اور اسی کو اصول اور مناظرہ کی اصطلاح میں قلب کہتے ہیں (اور قلب کا معنی ہے کہ تعلیل کو اس ہیئت سے مخالف ہیئت کی طرف متغیر کر دینا جس پر وہ پہلے تھی بایں طور کہ مثلاً معلول کو علت اور علت کو معلول قرار دینا) اور قلب دو قسم ہے اول وہ علت کو پلٹ کر

حکم قرار دینا اور حکم کو علت اور یہ قلبِ انا سے ماخوذ ہے یعنی برتنِ پیالہ وغیرہ کے اوپر والے حصے کو نیچے اور نیچے والے حصے کو اوپر کر دینا کیونکہ علت اپنے اصل ہونے کے اعتبار سے حکم سے اعلیٰ ہوگی اور حکم تابع ہونے کے اعتبار سے علت سے اسفل ہوگا اور اس قلب سے تعلیل کا اعلیٰ اس کا اسفل اور اس کا اسفل اس کا اعلیٰ ہو جائے گا پس وہ قلبِ انا کی طرح ہوگئی اور قلب کی یہ نوع صرف اسی صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دی جائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو اور اگر علت محض وصف ہو جو حکم بننے کے قابل نہ ہو تو اس میں قلب کی یہ نوع متحقق نہیں ہو سکتی ہے:

قولہ مثل قولہ الخ یعنی جیسے شافعیہ کا یہ قول کہ نوع کُفار میں سے کنوارے افراد کو حرمِ زنا میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں اس لیے ان کے شادی شدہ افراد کو حرمِ زنا میں رجم کیا جائے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے یعنی شافعیہ کے نزدیک محض ہونے کے لیے اسلام شرط نہیں ہے پس جس طرح مسلمانوں میں سے محصنین کو رجم کیا جاتا ہے اور غیر محصنین کو کوڑے مارے جاتے ہیں تو اسی طرح ضروری ہے کہ کُفار میں سے محصنین کو رجم کیا جائے اور غیر محصنین کو کوڑے مارے جائیں تو انہوں نے مسلمانوں پر قیاس کر کے کُفار کے حق میں جلدِ مائتہ کو رجمِ شیب کی علت قرار دیا ہے اور جلدِ مائتہ دراصل شریعت کا ایک حکم ہے، اور ہمارے نزدیک چونکہ محصن ہونے کے لیے اسلام شرط ہے لہذا کُفار کلامِ غیر محصن ہیں تو کُفار خواہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ دونوں صورتوں میں صرف کوڑے مارنے کا حکم ہے اس میں کنوارے اور شادی شدہ برابر ہیں اور ہم اُن کا قلب کے ساتھ معارضہ کرتے ہیں:

قولہ وقلنا الخ اور ہم کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے غیر شادی شدہ کو اس لیے کوڑے مارے جاتے ہیں کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے یعنی ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مسلمانوں کے حق میں جلد، علتِ رجم ہے بلکہ رجم، علتِ جلد ہے پس جب اس میں انقلاب کا احتمال ہے تو اصل فاسد ہو گیا اور قیاس باطل ٹھہرا لہذا یہ قلب اس اعتبار سے تو صورتِ معارضہ ہے کہ معلل کے مقصود یعنی شادی شدہ کُفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور اس میں مناقضہ کا معنی بھی متحقق ہو رہا ہے اس حیثیت سے کہ ان کی دلیل فاسد ہو گئی ہے کہ وہ علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے:

وَالثَّانِي قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدٌ عَلَى الْمُعَلَّلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ شَاهِدًا

وَهُوَ مَا خُوذَ مِنْ قَلْبِ الْجَرَابِ فَإِنَّ كَانَ ظَهَرَهُ إِلَيْكَ فَصَارَ
وَجْهَهُ إِلَيْكَ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوَصْفِ زَائِدٍ فِيهِ تَفْسِيرٌ لِلْأَوَّلِ
مِثَالُهُ قَوْلُهُ يَزِيدُ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ أَنَّهُ صَوْمٌ فَرَضٌ فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا
تَعْيِينَ النَّبِيِّ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ فَقُلْتَ إِنَّهُ لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرَضًا
اسْتُغْنِيَ عَنْ تَعْيِينَ النَّبِيِّ بَعْدَ تَعْيِينِهِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لَكِنَّهُ
إِذَا تَعَيَّنَ بَعْدَ الشَّرُوعِ وَهَذَا تَعَيَّنَ قَبْلَ الشَّرُوعِ وَقَدْ
تَقَلَّبَ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهِ آخَرَ وَهُوَ ضَعِيفٌ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ هَذِهِ
عِبَادَةٌ لَا تَمْضِي فِي غَايِدِهَا فَوَجَبَ أَنْ لَا تَلْزَمَ بِالشَّرُوعِ
كَالْوُضُوءِ فَيُقَالُ لَهُمَا لَمَّا كَانَ كَذَلِكَ وَجَبَ أَنْ يَسْتَوِيَ فِيهِ عَمَلُ
النَّذْرِ وَالشَّرُوعِ كَالْوُضُوءِ وَهُوَ ضَعِيفٌ مِنْ وَجْهِ الْقَلْبِ لِأَنَّهُ
لَمَّا جَاءَ بِحُكْمِ آخَرَ ذَهَبَتْ الْمُنَاقَضَةُ وَلِأَنَّ الْمُقْصُودَ مِنَ الْكَلَامِ
مَعْنَاهُ وَلَا اسْتِوَاءٌ مُخْتَلِفٌ فِي الْمَعْنَى اثْبُوتُ مِنْ وَجْهِ وَسُقُوطُ مِنْ
وَجْهِ عَلَى وَجْهِ التَّضَادِ وَذَلِكَ مُبْطَلٌ لِلْقِيَاسِ :

ترجمہ : اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ وہ معلل کے مدعی کے لیے مثبت

ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال ہو جائے جبکہ پہلے اس کے مدعی کے لیے مثبت معلوم ہوتی تھی اور یہ قلب: قلب جڑ اب سے ماخوذ ہے کیونکہ پہلے اُس وصف کی پشت تیری طرف تھی پھر اُس کا چہرہ تیری طرف ہو گیا لیکن قلب کی قسم نہیں پائی جاتی مگر اُس وصف زائد کے ساتھ کہ اُس میں وصف اول کی تفسیر و تقریر ہو اُس کی مثال صوم رمضان کے بارے میں شافعیہ کا قول کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اس لیے تعیین نیت کے بغیر اداء نہیں ہوگا جس طرح قضاء کا روزہ تعیین نیت کے بغیر اداء نہیں ہوتا ہے تو ہم یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ جب فرض ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین کر دیے جانے کے بعد خود سے اس کے لیے تعیین نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ قضاء کا روزہ ہے لیکن قضاء کا روزہ (نیت کے ساتھ) شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ پہلے ہی سے (شروع کی جانب سے) متعین ہے: اور کبھی قلب علت دوسرے طریقہ سے ہوا کرتا ہے لیکن یہ ضعیف ہے اُس کی مثال شافعیہ کا یہ قول ہے کہ یہ نوافل ایسی عبادت ہے کہ اس کے فاسد کو پورا کرنے کا حکم نہیں ہے لہذا ضروری ہے کہ یہ شروع سے بھی لازم نہ ہو جیسا کہ وضوء ہے تو شافعیہ کے جواب میں ہماری طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ (تم نے جب فاسد وضوء کے پورا کرنے کے ضروری نہ ہونے پر قیاس کر کے شروع کرنے سے اس کے لازم نہ ہونے کے حکم پر استدلال کیا تو) اس سے یہ امر بھی لازم آتا ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم وضوء کی طرح مساوی ہو یعنی ان دونوں سے نفل لازم ہو جائے پس طرح وضوء میں ان دونوں کا حکم عدم لزوم اتمام میں مساوی ہے اور قلب کی یہ نوع وجوہ قلب سے ضعیف ہے کیونکہ جب سائل ایک اور حکم لے آیا (یعنی تسویہ) جو کہ پہلے حکم (یعنی نوافل کا شروع سے لازم نہ ہونا) کے مناقض نہیں ہے تو وہ مناقضہ ختم ہو گیا جو کہ قلب کی صحت کے لیے شرط ہے اور اس ضعف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام سے مقصود اُس کا معنی ہوتا ہے (اور صرف الفاظ کو نہیں دیکھا جاتا) اور استواء معنی کے اعتبار سے مختلف ہے یہ استواء من وجہ ثبوت ہے اور من وجہ سقوط ہے علی وجہ التضاد اور یہ اختلاف قیاس کے لیے بطل ہے۔

تقریر و تشریح قولہ والشافی قلب الوصف الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے قلب کی دوسری قسم ذکر فرماتے ہیں اور قلب کی یہ دونوں قسمیں "معارضہ فیہا المناقضہ" کی قسمیں ہیں اختصار کے پیش نظر ان کو

قلب سے موسوم کر دیتے ہیں تو قلب کی اس دوسری قسم سے مراد یہ ہے کہ علت کو اس طرح بیان کرنا کہ وہ معلل کے دعویٰ کے لیے مثبت ہونے کے بجائے اُس کے خلاف پر دلالت کرے جبکہ پہلے اس کے مدعی کے لیے مثبت معلوم ہوتی تھی تو یہ قلب امور حسبیہ میں سے قلب جڑاب کے مشابہ ہے الجڑاب بالفتح والکسر توشہ دان کہتے ہیں یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا گویا کہ وصف کی پشت پہلے تیری طرف تھی اور چہرہ معلل کی طرف اور قلب کے بعد پشت معلل کی طرف ہو گئی اور چہرہ تیری یعنی سائل کی طرف ہو گیا اس کو معارضہ اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ اب معلل کی دلیل اس کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرتی ہے اور یہ مناقضہ اس اعتبار سے ہے کہ اس دلیل سے اب اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا تو اس کی دلیل ٹوٹ گئی ہے اور اہل منظرہ قلب کی اس نوع کو معارضہ بالقلب کہتے ہیں اور منظرہ عامۃ الورد کے دفع کے لیے عموماً اسی معارضہ بالقلب کو استعمال میں لایا جاتا ہے کما بینوہ فی کتبہم :

قوله لا ینہ لا یكون الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ قلب کی قسم اُس وصف زاد کے ساتھ ہی پائی جاسکتی ہے جو کہ معلل کی بیان کردہ وصف کی تفسیر ہو نہ یہ کہ اُس کے لیے متغیر کرنے والی ہو اب اس سے ایک دہم کا اضافہ ہو گیا وہیم یہ تھا کہ قلب تو اُسی صورت میں تحقق ہو سکتا ہے جبکہ حکم کی تعلیق بعدینہ معلل کی بیان کردہ وصف کے ساتھ ہو اور جب اس وصف پر ایک اور وصف کا اضافہ کر دیا جائے تو اوّل وصف بعدینہ علت نہ ہوئی تو تعلیق حکم، وصف آخر کے ساتھ ہوگی، تو یہ معارضہ مضہ ہوا نہ کہ معارضہ فیہا مناقضہ : تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ کہا کہ زیادہ مذکورہ وصف اول کے لیے تفسیر ہو تو یہاں کسی قسم کا کوئی تغیر نہ ہوا فاندفع الوجه :

قوله مثاله قولہ الخ اس نوع قلب کی مثال شافعیہ کا یہ قول ہے کہ روزہ رمضان فرض روزہ ہے لہذا یہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جس طرح قضا کا روزہ ہے کہ یہ بغیر تعیین نیت کے اداء نہیں ہو سکتا ہے تو شافعی نے اس مسئلہ میں فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا ہے تو ہم ان کا قلب کے ساتھ معارضہ کرتے ہیں اور فرضیت کو عدم تعیین کی علت قرار دیتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ جب رمضان کا روزہ فرض ہے تو وہ شارع کی جانب سے متعین ہونے کے بعد تعیین نیت سے مستغنی ہوگا اس کے لیے خود سے تعیین نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے جس طرح قضا کا روزہ ایک دفعہ متعین کر لینے کے بعد دوبارہ اس کے لیے تعیین نیت کی کوئی ضرورت نہیں رہتی ہے پس اسی طرح رمضان کے روزہ کے لیے بھی دوبارہ تعیین نیت کی ضرورت

نہیں رہتی ہے: فہما سویتاں فی ذلک: البتہ قضاء کا روزہ نیت کے ساتھ شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ پہلے سے ہی شارع کی جانب سے متعین ہے چنانچہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشادِ کرامی ہے: اذا انسلیخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان، کہ جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ نہیں ہے، لہذا رمضان کا روزہ اور قضاء کا روزہ اس امر میں مساوی ہیں کہ ایک تعین کے بعد دوسرے تعین کی طرف محتاج نہیں ہیں لیکن رمضان کا روزہ جب شارع کی طرف سے متعین ہے تو بندہ کی تعین کا محتاج نہیں ہے اور قضاء کا روزہ جب ایسے نہیں ہے تو وہ بندہ کی طرف سے تعین نیت کا محتاج ہوگا مگر جب اس کی ایک مرتبہ بندہ کی طرف تعین نیت ہوگئی تو دوبارہ اس تعین کی ضرورت نہیں رہتی، تنبیہ: ہم نے قلب میں جو یہ کہا ہے ”هذا الوصف تعین لا یحتاج الی تعین اخر شاہدنا“ یہ ایسی زیادت ہے جس میں معطل کی بیان کردہ وصف فرضیت کی تفسیر و تقریر ہے اس وصف کی تغیر نہیں ہے فلا اشکال:

قوله وتقلب العلة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کبھی قلب علت پہلے دونوں طریقوں کے علاوہ ایک اور طریقہ سے ہوتا ہے اس طریقہ کو قلب نسویہ کہتے ہیں لیکن یہ طریقہ ضعیف بلکہ فاسد ہے اس کی مثال شافعیہ کا یہ قول ہے کہ نوافل ایسی عبادت ہے کہ جب یہ حدث لاحق ہونے کی بناء پر مصلی کے قصد و ارادہ کے بغیر خود بخود فاسد ہو جائے تو اس کا اتمام واجب نہیں ہے (مخلاف ج کے کہ یہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے کیونکہ یہ فاسد ہونے کی صورت میں اس کا اتمام اور بعد میں قضاء کرنا لازم ہے) لہذا یہ نوافل شروع کرنے سے لازم نہیں ہوں گے جس طرح کہ فساد پیش آجائے کی صورت میں وضو کا اتمام ضروری نہیں ہوتا ہے تو شافعیہ نے نوافل کے شروع کرنے سے لازم نہ ہونے کی دلیل عدم الامضاء فی الفساد کو قرار دیا ہے اور انہوں نے وضو پر قیاس کیا کہ جس طرح عدم الامضاء فی الفساد کی وجہ سے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح عدم الامضاء فی الفساد کی وجہ سے نوافل شروع کرنے سے لازم نہیں ہوں گے:

قوله فیتقال لیسہ لما کان الخ یعنی شافعیہ کو ہماری طرف سے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ تم نے جب وضو کے فساد کی صورت میں وضو کو پورا کرنا واجب نہ ہونے پر قیاس کر کے اس کو شروع کرنے سے لازم نہ ہونے کے حکم پر تعلیل بیان کی تو اس سے یہ امر بھی لازم آتا ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم بھی مساوی ہو جیسا کہ وضو میں نذر اور شروع کا

حکم کیساں ہے: کیونکہ ان دونوں کے ساتھ وضوء لازم نہیں ہوتا اور وضوء آپ کے نزدیک اصل اور مقیس علیہ ہے قیاسی طرح ضروری ہے کہ فرع (یعنی نوافل) میں نذر اور شروع کا عمل و حکم مساوی ہو اور نوافل میں عدم لزوم کے ساتھ توازن مساوات ممکن نہیں ہے کیونکہ نذر کے ساتھ نوافل بالاجماع لازم ہو جاتے ہیں لہذا ضروری ہو کہ نوافل بھی شروع کرنے سے لازم ہو جائیں تاکہ ان دونوں میں مساوات متحقق ہو جائے پس ثانیہ نے جن وضعف (یعنی عدم الامضاء فی الفساد) کو عدم لزوم کی علت قرار دیا ہے ہم نے اُس کو استواء کی علت قرار دیا ہے اور اس سے لزوم بالشرع لازم آتا ہے تو یہ اس بناء پر قلب ہوا:

قوله وهو ضعيف الخ یعنی قلب کی یہ نوع وجوہ قلب سے ضعیف ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی دو وجہ ضعف بیان کی ہیں ایک اپنے قول "لأنه لما جاء كبحكم آخر الخ" سے کہ جب سائل نے حکم اول کے علاوہ ایک اور حکم یعنی تسبیح کو پیش کر دیا اور وہ حکم اول کے منافی نہیں ہے تو وہ مناقض ختم ہو گیا جو کہ صحت قلب کی شرط تھا:

قوله ولأن المقصود الخ عنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسری وجہ ضعف بیان کرتے ہیں کہ کلام سے اس کا معنی مقصود ہوتا ہے صرف الفاظ کی طرف نظر نہیں کی جاتی اور استواء جس کو خصم نے علت مذکور سے ثابت کیا ہے وہ معنی کے اعتبار سے مختلف ہے کیونکہ اصل یعنی وضوء میں نذر اور شروع میں استواء، عدم الزام کے اعتبار سے ہے کیونکہ وضوء جس طرح نذر سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہو گا تو اس بناء پر استواء سقوط ہے اور فرع یعنی نوافل میں نذر اور شروع میں استواء الزام کے اعتبار سے ہے تو اس بناء پر استواء ثبوت ہے اور اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "ثبوت من وجہ وسقوط من وجہ علی وجہ التضاد" کیونکہ اصل یعنی وضوء میں استواء عدم الزام کے اعتبار سے ہے اور فرع میں استواء الزام کے اعتبار سے ہے: اور اصل و فرع میں استواء کا اختلاف ثبوتاً وسقوطاً معارض کے قیاس بالقلب کے لیے مبطل ہے کیونکہ قیاس کے شرط سے ایک شرط یہ ہے کہ حکم اصل سے فرع کی طرف بعینہ بغیر کسی تغایت کے متعدی ہو اور وہ اس جگہ منتفی ہے کیونکہ وہ استواء جو اصل میں ہے اُس استواء کے متضاد ہے جس کو معارض نے فرع میں ثابت کیا ہے کیونکہ اول میں سقوط ہے اور ثانی میں ثبوت ہے ہاں ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے ساتھ

اسم استواء میں شریک ہے اور یہ شراکت صرف الفاظ میں ہے اور صرف الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے مقصود معنی ہوتا ہے
اور یہاں دونوں استواءین کے مابین معنی میں اختلاف ہے بلکہ تضاد صریح ہے تو پناہ بریں قیاس کیسے صحیح ہو سکتا ہے :

وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ الْخَالِصَةُ فَتَوْعَانِ أَحَدُهُمَا فِي حُكْمِ الْفَرْعِ وَلَهُوَ صَحِيحٌ
وَالثَّانِي فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ وَذَلِكَ بِأَنَّ بَطْلَ يَعْذِرُ حُكْمَهُ وَلِفَسَادِهِ لَوْ أَفَادَ
تَعْدِيَّتَهُ لَا تَنَالُ إِتِّصَالَ لَهُ بِمَوْضِعِ الْبِزَاعِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَنْعَدِمُ
بِذَلِكَ الْعِلَّةُ فِيهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ لَا يُوجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيحٌ
فِي الْأَصْلِ يُذَكِّرُ عَلَى سَبِيلِ الْمَفَارِقَةِ فَادْكُرْهُ عَلَى سَبِيلِ الْمَانِعَةِ
كَقَوْلِهِمْ فِي اعْتِقَادِ الرَّاهِنِ إِنَّهُ تَصَرَّفُ يُلَاقِي حَقَّ الْمُرْتَبِعِ
بِالْأَصْلِ بَطَالٍ فَكَانَ مَرْدُودًا كَالْبَيْعِ فَقَالُوا لَيْسَ هَذَا كَالْبَيْعِ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ
الْفُسْخَ بِخِلَافِ الْعِثْقِ وَالْوَجْهَ فِيهِ أَنَّ لِقَوْلِ الْقِيَاسِ لِتَعْدِيَّتِهِ حُكْمُ
الْأَصْلِ دُونَ تَغْيِيرِهِ وَحُكْمُ الْأَصْلِ وَقَفَّ مَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفُسْخَ
وَأَنْتَ فِي الْفَرْعِ تُبْطِلُ أَصْلًا مَا لَا يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ وَالرَّدَّ :

ترجمہ : اور معارضہ خالصہ (یعنی جس میں مناقضہ کا معنی نہیں ہے) دو قسم ہے ان دونوں قسموں میں سے ایک
وہ ہے جو حکم فرع سے متعلق ہو اور یہ معارضہ صحیح ہے اور معارضہ خالصہ کی دوسری قسم وہ ہے جو کہ اصل یعنی مقیس علیہ

کی علت میں ہو اور یہ باطل ہے تعلیل کے حکم کے عدم کی وجہ سے اور یہ باطل ہے تعلیل کے فساد کی وجہ سے اگر اس تعلیل نے وصف کے تعدیہ کا فائدہ دیا ہو کیونکہ وصف کا موضوع نزاع کے ساتھ اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ یہ علت، فرع میں معدوم ہے اور عدم علت عدم حکم کو واجب نہیں کرتا ہے اور جو کلام اصل میں درست ہو لیکن اُسے بطور مفارقت (یعنی معارضہ فی العلة) کے ذکر کیا جاتا ہو تو اُس کو بطور ممانعت کے پیش کر دے جیسے شافعیہ کا قول اعتقادِ راجح میں کہ یہ ایک ایسا تصرف ہے جس سے مرتحن کا حق باطل ہو جاتا ہے اس لیے یہ بحث بھی باطل ہوگا جیسا کہ اس کی بیع باطل ہوتی ہے پس بعض احناف نے کہا کہ یہ اعتقاد، بیع کی مثال نہیں ہے کیونکہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور اس میں وجہ صحیح یہ ہے کہ سائل یوں کہے کہ قیاس، اصل کے حکم کے تعدیہ کے لیے ہوتا ہے اصل کے حکم کے تغیر کے لیے نہیں اور اس جگہ اصل یعنی بیع کا حکم اُس چیز کا توقف ہے جو رد اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور تم نے تو فرع یعنی اعتقاد میں اُس چیز کا ابطال کلی کر دیا ہے جو رد اور فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے :-

تقریر و تشریح قوله واما المعارضة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب یہاں سے معارضہ خالصہ یعنی اُس معارضہ کا بیان فرماتے ہیں جس میں مناقضہ کا معنی نہیں ہے (فن مناظرہ کی اصطلاح میں اس کا نام معارضہ بالغیر ہے) اس کی دو قسمیں ہیں ایک قم وہ ہے جس کا تعلق فرع کے حکم کے ساتھ ہو یعنی معترض یوں کہے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جو کہ فرع میں تمہارے ثبات کردہ حکم کے خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے (اور اس کی پانچ قسمیں ہیں جن کی تفصیل بحث مطولات میں موجود ہے) :-

قوله وهو صحيح الخ یعنی معارضہ خالصہ کی قسم اول صحیح ہے کیونکہ اس میں بعینہ اس محل میں دوسری علت کے اثبات سے حکم اول کے مخالف حکم کو ثابت کیا جاتا ہے اس کی مثال حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ سرکاح وضوء کا رکن ہے اس لیے اعضاء مفصولہ کی طرح اس میں بھی ثلاث سنت ہوگی، تو اس پر ہم بطور معارضہ کے کہتے ہیں کہ سرکاح کو دوسرے مسح کے مشابہ ہے لہذا اُخف کے مسح کی طرح اس میں ثلاث سنت نہیں ہوگی، تو حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کثرت کو ثلاثت کی علت قرار دیا ہے اور اعضاء مفروضہ کے غسل پر قیاس کیا ہے اور ہم نے اُس حکم کے مخالف حکم کو ثابت کیا ہے جس حکم کو حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ثابت کیا ہے اور جس حکم کو ہم نے علت آخری یعنی مسح

سے ثابت کیا ہے وہ عدم تثلیث مسیح ہے اور ہم نے خُفّ پر قیاس کیا ہے جس طرح خُفّ میں تثلیث مسیح سُنت نہیں ہے اسی طرح سر کے مسیح کی تثلیث بھی سُنت نہیں ہے کیونکہ مسیح جو کہ عدم تثلیث کی علت ہے وہ ان دونوں میں موجود ہے۔ قولہ والنوع الثاني الخ یعنی معارضہ خالصہ کی دوسری قسم وہ معارضہ ہے جو کہ اصل یعنی مقیس علیہ کی علت میں ہو (اور اس کو مفارقت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے) مثلاً معارض یوں کہے کہ میرے پاس ایک دلیل ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں جس کو تم نے علت قرار دیا ہے بلکہ علت دوسری چیز ہے جو کہ فرع میں موجود نہیں ہے (اور اس کی تین قسمیں ہیں ان تمام کی تفصیلی بحث فن کی بڑی کتابوں میں موجود ہے) اس کی مثال یہ ہے کہ ہم کہیں کہ لوہے کو لوہے کے عوض فروخت کرنے کی صورت میں موزل ہونا اور مبادلہ بالجنس کی علت اس میں پائی جاتی ہے اس لیے تفاضل کی صورت میں یہ بیع جائز نہیں ہوگی جیسا کہ سونا اور چاندی کی بیع تفاضل کی صورت میں جائز نہیں ہے تو اس پر حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے معارضہ پیش کیا جاتا ہے کہ مقیس علیہ میں ہمارے نزدیک علت قدر جنس نہیں ہے بلکہ ثمنیت ہے اور یہ لوہے میں نہیں پائی جاتی:

قولہ وذلك باطل الخ یعنی یہ قسم باطل ہے کیونکہ معارض ہعل کی بیان کردہ علت کے مقابلہ میں علت متعدیہ کو ثابت کرے گا یا علت غیر متعدیہ کو ثابت کرے گا اگر علت متعدیہ کو ثابت کرے جیسے ہم نے چونے کی بیع چونے کے ساتھ تفاضل کی صورت میں حرام ہونے میں گنہم اور جو پر قیاس کیا ہے جبکہ ہم کیل اور جنس کو علت قرار دیں تو اس پر سائل معارضہ پیش کرے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں ہے جس کو تم نے علت قرار دیا ہے بلکہ مقیس علیہ میں اقتیات (یعنی غنائی صلاحیت) اور ذخیرہ کر کے رکھنے کے قابل ہونا ہے جو کہ چونے میں منقود ہے اور یہ علت گنہم اور جو کے غیر جیسے عیادل اور باجرے میں پائی جاتی ہے تو وہ یوں کہے کہ یہ علت چونے میں نہیں پائی جاتی پس اس کی تفاضل کی صورت میں بیع حرام نہیں ہوگی، یا معارض علت غیر متعدیہ کو ثابت کرے جیسے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے سونے اور چاندی میں ہماری بیان کردہ علت کے غیر دوسری علت ثابت کی ہے اور وہ ثمنیت ہے اور یہ علت متعدیہ نہیں ہے صرف سونے اور چاندی میں ہی پائی جاتی ہے تو احتمال ثانی پر معارض کی معارضہ میں تعلیل اس لیے صحیح نہیں ہے کہ اس میں تعلیل کا حکم یعنی تعدیہ نہیں پایا جاتا ہے لہذا تعلیل عدم حصول غرض کی وجہ سے فاسد ٹھہری اور احتمال اول پر بھی تعلیل فاسد ہے اور اسی کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ولفساد لو افاد تعدتیہ“

قوله ولفساد لو افاد تعدیۃ الخ یعنی معارضہ خالصہ کی یہ دوسری قسم جبکہ یہ تعدیہ کا فائدہ دے اس لیے باطل ہے کہ یہاں وصف کا موضع نزاع کے ساتھ صرف اس حیثیت سے اتصال ہے کہ فرع میں علت معدوم ہے اور علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا کیونکہ حکم متعدد علل کے ساتھ ثابت ہو سکتا ہے تو ایک علت کے فساد کے بعد دوسری علت باقی رہے گی جو کہ اثبات حکم کے لیے کافی ہوگی :

قوله وکل کلام صحیح الخ جب مستدل کی بیان کردہ علت میں معارضہ اکثر کے نزدیک فاسد تھا تو اس معارضہ کے ذکر کرنے کے بعد اب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے معارضہ کے سلسلہ میں ایک قاعدہ ذکر کر رہے ہیں کہ جب معارضہ کو اس قاعدہ کے مطابق وارد کیا جائے تو وہ مقبول و معقول ہو جائے گا تو وہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع اور حقیقت میں صحیح ہو لیکن جب اُس کو بطور مفارقت (یعنی معارضہ فی العلتہ) کے ذکر کیا جائے جو کہ اہل اصول کے نزدیک باطل ہے تو تم اُس کو بطور ممانعت کے پیش کر دو جو کہ اہل اصول کے نزدیک طریق مقبول ہے تو اس وقت یہ کلام حیز فساد سے نکل کر حیز صحت میں داخل ہو جائے گا تاکہ یہ اعتراض اپنے اصل (مادہ) اور اپنی وضع (صوت) ہر لحاظ سے مقبول ہو جائے مثلاً اصحاب شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہ قول کہ اگر راہن اپنے غلام مرہون عند المرہن کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہوگا (جبکہ راہن معصوم اور مرہن سیر کے بارے اُن کے دو قول ہیں) کیونکہ راہن کا یہ فعل اعتناق ایسا تصرف ہے جس سے مرہن کا حق باطل ہو جاتا ہے پس یہ اعتناق بھی باطل ہوگا جیسا کہ اس بعد مرہون کی بیع باطل ہوتی ہے : احناف کی طرف سے اس کے جواب کی دو تقریریں کی جاتی ہیں ایک بطور مفارقت کے اور دوسری بطور ممانعت کے پہلی تقریر قاعدہ مذکور کے مطابق نہ ہونے کی بناء پر فاسد ہے وہ یہ کہ اعتناق بیع کی مثل نہیں ہے کیونکہ بیع تو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور عتق میں فسخ کا احتمال نہیں ہے اس لیے ان میں سے ایک کو دوسرے پر نفیاس کرنا درست نہیں ہے اور درحقیقت یہ فرق اصل کی علت میں معارضہ ہے اس لیے کہ معارضہ یہ کہتا ہے کہ دو بیع کے بعد اس کا فسخ کا احتمال رکھنا بھی بیع کے عدم جواز کی علت ہے بخلاف عتق کے کیونکہ یہ اپنے اہل سے اپنے محل میں صادر ہوا ہے مرہن کے لیے اس کے نفاذ کو منع کرنا ممکن نہیں تو یہ سوال گو بذات خود معقول ہے مگر چونکہ سائل نے اس کو مفارقت کے طور پر ذکر کیا ہے اس لیے یہ اہل اصول کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے تو بناء پر اس کی اولیٰ یہ ہے کہ اس کو بطور ممانعت کے ذکر کیا جائے تاکہ یہ مقبول و سموع ہو جائے اور اسی کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں

والوجه فیہ الخ :

قولہ والوجه فیہ الخ اکثر احناف کی طرف سے قاعدہ مذکورہ کے مطابق جواب کی صحیح تقریر یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ اعتاق، بیع کی مثل ہے کیونکہ بیع وہ تصرف ہے جس کے انعقاد کے بعد فسخ جائز ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مرتہ کی اجازت پر موقوف رہتی ہے (مرتہ کا حق بیع کے انعقاد کو باطل نہیں کرتا ہے) اور عتق وہ تصرف ہے جس کے ثابت ہونے کے بعد فسخ جائز نہیں ہے اور تم تو راہن کے تصرف اعتاق کو ابطال کلی کے طور پر پیش کر رہے ہو حتیٰ کہ مرتہ اگر اجازت بھی دے دے تب بھی تمہارے نزدیک اس کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا جس سے لازم آتا ہے کہ فرع میں اصل کا حکم تبدیل ہو جائے اور یہ باطل ہے : اس کا حاصل یہ ہے کہ ہمیں تمہارے قیاس کا صحیح ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہاں اصل، بیع ہے اور فرع، عتق ہے اور اصل کا حکم توقف ہے اس لیے کہ راہن کی بیع مرتہ کی اجازت پر موقوف ہے نہ یہ کہ وہ فی نفسہ باطل اور فاسد ہے اور یہ حکم فرع میں پایا نہیں جاتا کیونکہ عتق، مرتہ کی اجازت پر موقوف نہیں ہے اور نہ یہ اپنے وقوع کے بعد فسخ کا احتمال رکھتا ہے پس تمہارے قیاس کی بناء پر تو اس میں توقف کو ثابت ہونا چاہیے تھا لیکن تم نے جب یہ ثابت کیا کہ یہ حکم فرع میں فاسد ہے تو تم نے اصل کے حکم کے اعتبار سے فرع میں ایک اور حکم ثابت کیا اور وہ حکم آخر بطلان ہے پس تم نے کہا کہ فرع کہ وہ عتق ہے باطل ہے اور یہ حکم، حکم جدید ہے اصل (بیع) سے متعدی نہیں ہوا ہے کیونکہ یہ حکم بیع میں موجود ہی نہیں تھا لہذا یہ اصل یعنی بیع سے فرع یعنی عتق کی طرف کس طرح متعدی ہونا پس یہ تو اصل کے حکم کی تغیر کے سواء اور کچھ نہیں ہے : فافہم :

فصل فی التَّرجیح

وَإِذَا قَامَتِ الْمَعَارَضَةُ كَانَ السَّبِيلُ فِيهِ التَّرجیحُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ
فَضْلِ أَحَدِ الْمُشْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصَفَاحَتُهُ قَالُوا إِنَّ الْقِيَاسَ

لَا يُتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ آخَرَ وَكَذَلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِنَّمَا يُتَرَجَّحُ
 الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيهِ وَكَذَلِكَ صَاحِبُ الْجَرَاحَاتِ لَا يُتَرَجَّحُ
 عَلَى صَاحِبِ جَرَا حَةٍ وَاحِدَةٍ وَالَّذِي يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيحُ أَرْبَعَةُ التَّرْجِيحُ
 بِقُوَّةِ الْأَثَرِ لِأَنَّ الْأَثَرَ مَعْنَى فِي الْحُجَّةِ فَمَهْمَا قَوِيَ كَانَ أَوْلَى
 لِفَضْلٍ فِي وَصْفِ الْحُجَّةِ عَلَى مِثَالِ الْإِسْتِحْسَانِ فِي مَعَارَضَةِ الْقِيَاسِ
 وَالتَّرْجِيحُ بِقُوَّةٍ ثَبَاتِهِ عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُورِ بِهِمْ كَقَوْلِنَا فِي مُسْحِ
 الرَّأْسِ أَنَّهُ مُسْحٌ لِأَنَّهُ أَثْبَتُ فِي دَلَالَةِ التَّخْفِيفِ مِنْ قَوْلِهِمْ أَنَّهُ
 رُكْنٌ فِي دَلَالَةِ التَّكْرَارِ فَإِنَّ أَرْكَانَ الصَّلَاةِ تَمَامُهَا بِالْإِكْمَالِ دُونَ
 التَّكْرَارِ فَأَمَّا أَثَرُ الْمُسْحِ فِي التَّخْفِيفِ فَلَا زِمَ فِي كُلِّ مَالٍ يُعْقَلُ
 تَطْمِئِنُّ أَلَا تَتَيَمَّمُ وَنَحْوَهُ وَالتَّرْجِيحُ بِكَثْرَةِ الْأُصُولِ لِأَنَّ فِي كَثْرَةِ
 الْأُصُولِ زِيَادَةَ لَزُومِ الْحُكْمِ مَعَهُ :

یہ ترجیح کے بیان میں ہے

ترجمہ : اور جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس کے دفع کا طریقہ ترجیح ہے اور ترجیح دو مساوی دلیلوں میں
 سے ایک دلیل کو دوسری دلیل پر کسی خاص وصف سے فضیلت کے بیان کرنے سے عبارت ہے یہاں تک کہ

عامۃ الاصولیین نے کہا ہے کہ ایک قیاس کو ترجیح نہیں دی جائے گی اور کسی قیاس کی وجہ سے اور اسی طرح کتاب اور سنت کا حکم ہے بل بعض کو بعض پر ترجیح ہوگی بسبب اُس قوت کے جو خود اُس میں موجود ہو اور اسی طرح چند زخم لگانے والے کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح نہیں ہوگی اور وہ امور جن کے ساتھ ترجیح حاصل ہوتی ہے چار ہیں ایک قوت اثر سے ترجیح حاصل ہوتی ہے کیونکہ اثر، حجت میں ایک معنی ہے کہ جب یہ قوتی ہو تو اس کے ساتھ احتجاج اولیٰ ہوگا و صف حجت میں قوت کی وجہ سے جیسے قیاس کے مقابلہ میں استحسان کو ترجیح ہوتی ہے اور دوم وصف کے ثبات کی قوت سے اُس حکم کے لیے جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے جیسا کہ ہمارا قول مسح راس میں کہ یہ مسح ہے کیونکہ دلالت تخفیف میں اثبات ہے شوافع کے قول سے کہ یہ رکن ہے دلالت تکرار میں کیونکہ نماز کے ارکان کا تمام ہونا اکمال سے ہے نہ کہ تکرار سے اور تخفیف میں مح کا اثر ہر اُس چیز میں لازم ہے جس کی تطہیر غیر معقول ہو جیسے تنیم ہے اور اس کی مثل، سوئم کثرت اصول سے ترجیح ہوتی ہے کیونکہ کثرت اصول میں وصف کے ساتھ حکم کے لزوم کی زیادتی ہوتی ہے :

تقریر و تشریح قولہ واذا قامت الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب معارضہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس کے دفع کے بیان کا آغاز کرتے ہوئے فرمایا کہ جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس کے دفع کا طریقہ ترجیح ہے (متن "کان السبیل فیہ" میں فیه کی ضمیر مذکر معارضہ کی طرف باعتبار مصدر کے راجع ہے) یعنی دو معارضہ دلیلوں میں سے ایک کو دوسری دلیل پر اس طرح ترجیح دینا کہ معارضہ دفع ہو جائے پس اگر مستقل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح بیان نہ کرے تو وہ اپنے مقابل کے سامنے منقطع الدلیل شمار ہوگا اور اگر وجہ ترجیح بیان کر دے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری وجہ ترجیح بیان کرے اس کا معارضہ کرے : اور ترجیح دو مساوی دلیلوں میں سے ایک دلیل کو دوسری دلیل پر کسی خاص وصف سے فضیلت کے بیان کرنے سے عبارت ہے : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت "فضل احد المتلین" میں مضانی محذوف ہے یعنی تقدیر عبارت یہ ہے "بیان فضل احد المتلین" ورنہ یہ تعریف رجحان کی ہو جائے گی "ترجیح بمعنی اثبات رجحان" کی نہیں ہوگی یا پھر یہاں ترجیح سے مراد رجحان ہے پس تقدیر عبارت یہ ہے "وهو ای الرجحان عبارة الخ" اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "وَصَفًا" سے مراد یہ ہے کہ جس چیز سے ترجیح دی جا رہی ہو وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر کے پائی جا رہی ہو یہاں تک کہ عامۃ اہل اصول نے کہا ہے کہ ایک

قیاس کو دوسرے معارض قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے جو کہ پہلے قیاس کا مؤید ہو ترجیح نہیں دی جاسکتی کیونکہ اس صورت میں ایک طرف ایک قیاس ہے اور دوسری طرف دو قیاس ہیں جس سے دلیل میں تو اضافہ ہوا مگر وصف مرتجہ نہیں پایا گیا جیسا کہ عادل کی گواہی فاسق کی گواہی پر وصف عدالت کی بناء پر قابل ترجیح ہے اور چار آدمیوں کی گواہی کثرت اولہ کی بناء پر دو آدمیوں کی گواہی پر قابل ترجیح نہیں ہے کیونکہ ترجیح کا مدار وصف رائد پر ہے جو کہ خود دلیل میں موجود ہو زیادت مستقلہ پر نہیں ہے پس اگر ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کو ملا کر کے ترجیح دی جائے تو مخدور مذکور لازم آتا ہے ہاں اگر دو قیاسوں میں سے ایک قوی ہو اور دوسرا ضعیف ہو تو اس صورت میں قوی کو ضعیف پر وصف قوت کی زیادت کے پیش نظر ترجیح دی جاسکتی ہے، اور اسی طرح کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں جتنی کہ ایک آیت کو دوسری آیت پر تیسری آیت سے جو کہ پہلی آیت کی مؤید ہو ترجیح نہیں دی جاسکتی اور اسی طرح ایک حدیث شریف کو دوسری اس کی معارض حدیث پر تیسری حدیث جو کہ پہلی حدیث شریف کی مؤید ہو ترجیح نہیں دی جاسکتی ہاں کتاب، حدیث اور قیاس میں سے ہر ایک کو بسبب قوت کے جو خود اس میں موجود ہو ترجیح دی جاسکتی ہے لہذا ایسا استحسان جس کی تاثیر صحیح ہو اس کو ایسے قیاس جلی پر ترجیح ہوگی جس کی تاثیر فاسد ہو: اور کتاب اللہ کی ایسی آیت جس کا مفہوم محکم قطعی ہو اس کو ایسی آیت پر ترجیح ہوگی جس کا مفہوم قطعی ہو اور حدیث مشہور کو غیر واحد پر ترجیح ہوگی اور اسی طرح چند زخم لگانے والے کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح نہیں ہوگی لہذا اگر ایک شخص نے کسی شخص کو ایک ایسا زخم لگایا جو قتل خطا کا صالح ہے اور دوسرے شخص نے اس کو متعدد زخم لگائے جو کہ قتل خطا کے صالح ہیں اور وہ زخمی شخص اس کے نتیجے میں مر گیا تو اس کی دیت ان دونوں زخمی کرنے والوں کے عاقلہ (قبیلہ) پر برابر عائد ہوگی صاحب جراحت متعددہ کو صاحب جراحت واحدہ پر ترجیح نہیں ہوگی بایں طور کہ صاحب جراحت متعددہ کے لیے دیت کا ملہ یا زیادہ ہو اور دوسرے کے لیے کم کیونکہ زیادہ زخم لگانے والے کے لگائے ہوئے زخموں میں سے ہر زخم علت تامہ ہے جو ایک زخم لگانے والے کے لگائے ہوئے زخم کا معارض ہے تو یہاں کوئی ایسا وصف نہیں ہے جس کی بناء پر ترجیح واقع ہو، اس کے برخلاف اگر ایک کا لگایا ہو یا زخم دوسرے کے لگائے ہوئے زخم سے قوی ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی مثلاً ایک شخص نے کسی کا ہاتھ قطع کر دیا اور دوسرے شخص نے اس کی گردن کاٹ دی تو گردن کاٹنے والے ہی کو قاتل تصور کیا جائے گا کیونکہ گردن کے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے پس اس صورت

میں ترجیح صحیح ہے: فائدہ یہ بات غور سے سنیں اللہ تعالیٰ آپ کی اور میری دستگیری فرمائے یہ جو ترجیح کے بارے
مذکورہ ہوا کہ کثرتِ ادلہ کے ساتھ ترجیح صحیح نہیں ہوتی ہے یہ اکثر اہل اصول کا مذہب ہے اور بعض شافعیہ اور احناف سے
بعض اہل نظر کا مذہب یہ ہے کہ کثرتِ ادلہ سے ترجیح صحیح ہے کیونکہ ایک دلیل اپنی جنس کی صرف ایک دلیل کی ہی معارض
ہوتی ہے تو تعارض کے سبب یہ دونوں دلیلیں ساقط ہو جائیں گی تو دلیلِ آخر معارضہ سے سالم باقی رہے گی لہذا اس کے
ساتھ ترجیح صحیح ہوگی اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ترجیح سے مقصود اُس فن کی قوت ہے جو دو متعارض دلیلوں میں
سے ایک دلیل سے حاصل ہونے والا ہے اور فن کی قوت اُس دلیل میں حاصل ہے جو اپنے جیسی دوسری دلیل سے
اثباتِ حکم میں مؤید ہے پس اس تاہد شدہ دلیل کو دوسری معارض دلیل پر بلاشبہ ترجیح حاصل ہوگی: اور فریقِ اول یعنی
اکثر اہل اصول کی دلیل یہ ہے کہ کسی شئی میں اُس صفت کی وجہ سے قوت آتی ہے جو کہ اُس شئی کی ذات میں موجود ہونکہ اس
شئی کے ساتھ اس کی مثل کے انضمام سے کمتری فی المحسوسات اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وصف خود بخود قائم نہیں ہو سکتی
یہ تو غیر کے تابع ہو کر کے ہی پائی جاسکتی ہے تو جس موصوف کے ساتھ یہ وصف قائم ہو تو وہ موصوف اس وصف کی
وجہ سے قوی ہو جاتا ہے اور دلیل چونکہ مستقل بنفسہ ہوتی ہے لہذا یہ اپنے غیر میں نہیں پائی جاسکتی پس اس دلیل کے
ساتھ غیر میں قوت حاصل نہیں ہو سکتی لہذا ہر ایک دلیل اُس دلیل کے معارض ہوگی جو ان کے حکم کے خلاف حکم کو ثابت کر
رہی ہے لہذا ان تمام ادلہ تعارض کی وجہ سے ساقط ہو جائیں گی:

قولہ والذی یقع بہ الترجیح الخ اس کے بیان سے قبل تمہیداً یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ علماء عظام کا اس
امر میں اختلاف ہے کہ جب دو نصوص میں تعارض ہو تو قیاس کے ساتھ ایک نص کو دوسری نص پر ترجیح ہو سکتی ہے یا نہیں تو
بعض علماء فرماتے ہیں کہ دو متعارض نصوص میں سے ایک کو دوسری نص پر قیاس کے ساتھ ترجیح دی جاسکتی ہے کیونکہ نص کے
مقابلہ میں قیاس کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا قیاس اُس نص کے لیے بمنزلہ وصف کے ہو گیا جس نص کے لیے یہ قیاس موافق ہے
اور یہ قیاس اس نص کے لیے تابع ہو گیا لہذا قیاس مذکورہ نص کے لیے مرجح ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دوسرے
علماء کرام فرماتے ہیں کہ دو متعارض نصوص میں سے ایک کو قیاس کے ساتھ ترجیح دینا صحیح نہیں ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ قیاس
اگرچہ نص کے مقابلہ میں معتبر نہیں ہے لیکن یہ دلیل مستقل بنفسہ ہے اس کا اپنے غیر میں اوصاف کی طرح تحقق نہیں ہو سکتا
اور ترجیح تو اوصاف کے ساتھ ہوا کرتی ہے لہذا علمت انفاء تو اس تمہید کے بعد مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول والذی

یقع بہ الترجیح ۱۰ کا بیان یہ ہے کہ وہ امر چن سے ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر علی وجہ الصحت ترجیح حاصل ہوتی ہے وہ چار ہیں: پہل وجہ الترجیح بقوۃ الاثر کہ تاثیر کی قوت کی بناء پر ایک کو دوسرے پر ترجیح ہوتی ہے جیسے قیاس کے مقابلہ میں جب استحسان میں تاثیر قوی ہو تو استحسان کو ترجیح ہوگی اور جب استحسان کے مقابلہ میں قیاس میں تاثیر قوی ہو تو قیاس کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ اثر رجحان میں ایک ایسا معنی ہوتا ہے جو رجحان کے تابع ہوتا ہے و مستقل بنفسہ نہیں ہوتا جب وہ قوی ہو جائے تو اس کے ساتھ احتجاج ادلی ہو جاتا ہے کیونکہ اس اثر میں زیادت کی بناء پر اس کی قوت میں اضافہ ہو جاتا ہے جو کہ باعث ترجیح ہے: سوال، آپ کی تقریر کے پیش نظر لازم آتا ہے کہ شاید عدل، راجح ہو شاید عادل پر کیونکہ عدالت کی تاثیر پہلے میں زیادہ قوی ہے حالانکہ کوئی بھی عدالت کے مراتب سے ترجیح کا قائل نہیں ہے: الجواب: ہمیں یہ امر تسلیم ہی نہیں ہے کہ عدالت میں کمی، زیادتی کی وجہ سے اختلاف ہوتا ہے پس اس کے انواع متفاوتہ نہیں ہوں گے کہ بعض بعض سے فوق ہو کیونکہ یہ ایک ضبط شدہ درجہ ہے جس میں تعدد کا امکان نہیں ہے اس لیے عدالت کی حقیقت ممنوعات شرعیہ سے اجتناب یعنی کبار سے کلبہ احترام اور صغائر پر اصرار نہ کرنا ہے باقی رہا تقویٰ اور ذرع کو اس میں تفاوت ہوتا ہے مگر اس کی حقیقت پر مطلع ہونا مستعد رہے اس لیے اس پر شہادت بھی مبنی نہیں ہے: قولہ والترجیح بقوۃ ثباتہ الخ یعنی دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ جب ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کو زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف سے تو پہلے قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح ہوگی جیسے ہا قول سر کے مسج میں کہ یہ مسج ہے لہذا اس کا تکرار سنت نہیں ہے تو ہیاں حکم مشہور ہے، مسج کا عدم تکرار ہے اور اس کی علت مسج ہے تو یہ وصف اپنے اس حکم کے اثبات کے لیے لازم ہے کیونکہ دلالت تخفیف میں اس کے لیے زیادت تاثیر ثابت ہے بخلاف شافعیہ کے اس قول کے کہ مسج رکن ہے لہذا وضوء کے باقی ارکان میں جب تکرار ثابت ہے تو اس میں بھی رکعت کی بناء پر تکرار سنت ہوگا تو شافعیہ نے تکرار کی علت، رکعت کو قرار دیا ہے اور ہم احناف نے عدم تکرار جو کہ تخفیف ہے کی علت مسج کو قرار دیا ہے اور ہم شافعیہ کو کہتے ہیں کہ تمھاری بیان کردہ وصف یعنی رکعت اپنے حکم یعنی تکرار کو لازم نہیں ہے کیونکہ رکعت عام ہے یہ ارکان وضوء اور ارکان صلوٰۃ وغیرہما کو شامل ہے اور یہ رکعت وضوء کے علاوہ نماز وغیرہ میں سنت تکرار کو ثابت نہیں کرتی بلکہ نماز میں کسی رکن کا اتمام، اکمال سے ہوتا ہے تکرار سے نہیں حتیٰ کہ قیام اور رکوع اور سجود کا تکرار، اکمال کے لیے شروع ہی نہیں ہے باقی رہا مسجد کا تکرار تو یہ بابت تکمیل سے نہیں ہے یعنی مسجد ثانیہ مسجد اولیٰ کے لیے مکمل کرنے والا نہیں ہے بلکہ ہر مسجد علیحدہ رکن ہے حتیٰ کہ اس کے بغیر نماز جائز نہیں ہے اور

وضوہ میں وہ امور بھی پائے جاتے ہیں جو متکرر ہونے کے باوجود وضوء کے رکن نہیں ہیں جیسے مضمضہ، فَأَنْفَكَ الْاُكْرَار
عن التكرار و جوداً وعدماً؛ اور جس وصف یعنی مسح کو ہم نے عدم تکرار کی علت قرار دیا ہے وہ اپنے حکم کو الزم ہے کیونکہ مسح
کا اثر تخفیف میں ہر اس چیز میں لازم ہے جس کی تطہیر غیر معقول ہو (ای لا یدرک بالعقل من حیث التطہیر)
جیسے یتیم اور مسح خف اور مسح الجائر لہذا وصف مسح، حکم مذکور کو الزم ہو گیا؛ اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول
"فی کل ما لا یعقل تطہیراً" سے الاستیفاء بغیر الماء یعنی الاستیفاء بالاجار سے احتراز کیا ہے کیونکہ یہ ایسا مسح ہے
کہ اس میں تکرار مشروع ہے جبکہ نجاست چارہ کے مسح کے تکرار سے زائل ہو تو چارہ کے مسح کے تکرار سے طہارت کا حاصل ہونا
امر معقول ہے لہذا اس میں تثلیث سنت ہے؛

قوله والترجیح بکثرة الاصول الخ یعنی تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ جب وصفین میں سے ایک کے لیے ایک اصل
(مقیس علیہ) شاہد ہو اور دوسرے وصف کے لیے دو یا دو سے زیادہ اصول شاہد ہوں جیسے وصف مسح مستثانیہ میں
کیونکہ اس کی صحت کے تین اصول ہیں (۱) مسح خف (۲) مسح جبیرہ (۳) مسح فی التیمم اور شافعیہ کی وصف رکعت کا صرف
ایک ہی اصل شاہد ہے اور وہ غسل ہے پس اس وقت ہماری بیان کردہ وصف کر شافعیہ کی بیان کردہ وصف پر کثرت اصول کی وجہ
سے ترجیح ہوگی اور یہاں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے کما علمت من المثال؛

قوله لان فی کثرة الاصول الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب دعویٰ مذکورہ پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب ایک
وصف (جیسے مسح) کے لیے زیادہ اصول شاہد ہوں تو اس کو اس وصف پر ترجیح ہوگی جس کے لیے صرف ایک ہی اصل شاہد
ہو (جیسے رکعت) کیونکہ یہ وصف کثرت اصول کی شہادت کی وجہ سے فی نفسہا قوی ہوگی جس کی بنا پر اس وصف کے
ساتھ لازم حکم کی زیادت پائی گئی لہذا اس کو دوسری وصف پر ترجیح ہوگی؛ فائدہ اقسام ثلثہ مذکورہ ایک ہی معنی کی طرف
راجع ہوتی ہیں اور وہ معنی "الترجیح بقوة تأثیر الوصف" ہے مگر جہات مختلفہ ہیں کیونکہ "الترجیح بقوة التأثیر" نفس
وصف کی جہت سے ہے اور "الترجیح بالثبات" حکم کی جہت سے ہے اور "الترجیح بکثرة الاصول" اصل کی جہت
سے ہے اور "الترجیح بکثرة الاصول" درحقیقت وصف قوی کو وصف غیر قوی پر ترجیح ہے یہ نہیں کہ "الترجیح
بکثرة الاصول" ترجیح الاصول علی الاصل ہے کیونکہ یہاں محبت وصف ہے اصل مستنبط منہ نہیں ہے البتہ کثرت اصول،
وصف کے ساتھ زیادت تاکید و لزوم حکم کو واجب کرتی ہے فنظر فی هذا المقام فائدت من هنال الاقدام؛ رب

اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولن سعی فیہ امین یارب العلمین :

وَالْتَرْجِیحُ بِالْعَدَمِ عِنْدَ عَدَمِهِ وَهُوَ اَضْعَفُ مِنْ وُجُوهِ التَّرْجِیحِ
لَاِنَّ الْعَدَمَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ لَكِنَّ الْحُكْمَ اِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ ثُمَّ عَدَمٌ
عِنْدَ عَدَمِهِ كَانَ اَوْضَحَ لِصَحَّتِهِ :

ترجمہ: اور ترجیح عدم حکم سے ہے وصف کے معدوم ہونے کے وقت اور یہ قسم رابع وجوہ ترجیح سے
اضعف ہے کیونکہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا؛ لیکن جب حکم کا وصف کے ساتھ تعلق ہو پھر اُس وصف کے معدوم
ہونے کے وقت معدوم ہو جائے تو حکم کا اس وصف کے ساتھ وجوداً و عدماً تعلق اس وصف کی صحت کے لیے اوضح ہو گا :

تقریر و تشریح قولہ والترحیح بالعدم الخ چوتھی وجہ ترجیح حکم کے عدم سے ہے وصف کے معدوم ہونے
کے وقت اس کو عکس کہتے ہیں اور طریقہ یہ ہے کہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے تو جس وصف میں اطراء اور
انعکاس دونوں ہوں وہ اُس وصف سے رائج ہوگی جس میں محض اطراء ہو اور انعکاس نہ ہو اس کی مثال مسح راس میں ہمارا
یہ قول ہے کہ یہ مسح ہے وضو میں اس لیے اس کی تثلث مسنون نہیں ہے تو اس کا عکس یہ ہو گا کہ جو مسح نہیں اس کی تثلث
سنت ہوگی جیسے غسل وجہ وغیرہ بخلاف وصف رکعت کے یہ منعکس نہیں ہو سکتا کہ جو رکعت نہ ہو اس کی تثلث مسنون نہیں
ہے کیونکہ وضو میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا رکعت نہیں اور تسبیحات الروع والسجود نماز میں رکعت نہیں باوجود اس کے ان
کی تثلث سنت ہے اور ترجیح کی یہ قسم عامۃ الاصولیین کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ وصف کے پائے جانے سے حکم پایا جانا
اور وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا اس بات پر دلیل ہے کہ یہ حکم اس وصف کے ساتھ مختص ہے لیکن
یہ قسم وجوہ ترجیح سے اضعف ہے اس لیے کہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا کیونکہ عدم "بشیء" ہے پس اس
کے ساتھ رجحان کا تعلق کس طرح ہو سکتا ہے اسی وجہ سے اگر اس قسم رابع کے اقسام ثلثہ مذکورہ میں سے کوئی قسم معارض

ہو تو اس کو قسم رابع پر ترجیح ہوگی :

قولہ لکن المحکم الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ قسم رابع قابل اعتبار نہیں ہے کیونکہ عدم کے ساتھ کوئی شے متعلق نہیں ہوتی لہذا عدم علت نہ عدم حکم کو واجب کرے گی اور نہ وجود حکم کو کیونکہ عدم "لیس لشیء" ہے اور رجحان تو امر وجودی کے ساتھ حاصل ہوا کرتا ہے نہ کہ علتی سے لہذا یہ قسم مرتب سے وجہ ترجیح ہی نہیں بن سکتی اس کا ضعیف ہونا بعد کی بات ہے الجواب قسم رابع کا وجہ ترجیح ہونا اس بناء پر ہے کہ جب حکم کا تعلق وصف کے ساتھ ہو پھر اُس وصف کے معدوم ہونے کے وقت معدوم ہو جائے تو حکم کا وصف مذکور کے ساتھ وجوداً و عدماً تعلق اس وصف کی صحت کے لیے اوضح ہوگا کیونکہ وہ وصف جس کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے اور معدوم ہونے کے وقت معدوم ہو وہ وصف ہونے کے اعتبار سے اُس وصف سے اوضح ہوگی کہ جس کے معدوم ہونے کے وقت حکم معدوم نہ ہو لہذا رجحان، حقیقتاً اور بحسب المعنی اُس اختصاص کی طرف منسوب ہوگا جو وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کے معدوم ہونے سے مستفاد ہوتا ہے اگرچہ رجحان کی اضافت بحسب الظاہر عدم حکم کی طرف ہے اور اسی وجہ سے اس قسم کو ضعیف قرار دیا گیا ہے :

وَإِذَا تَعَارَضَ ضَرْبَانِ جَمِيعُ كَانِ الرَّجْحَانُ بِالذَّاتِ أَحَقُّ مِنْهُ بِالْحَالِ
لِأَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهُ وَالتَّبَعُ لَا يَصْلَحُ مُبْتَدَأً وَلَا صَدْرًا
وَعَلَى هَذَا قُلْنَا فِي صَوْمِ رَمَضَانَ أَنَّهُ يُتَأَدَّى بِنِيَّةٍ قَبْلَ انْتِصَافِ
النَّهَارِ لِأَنَّهُ رُكْنٌ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِالْعِزِّمَةِ فَإِذَا وَجَدَتْ فِي الْبَعْضِ
دُونَ الْبَعْضِ تَعَارُضًا فَجَحْنَا بِالْكَثْرَةِ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْوُجُودِ وَلَوْ
نَزَجَ بِالْفَسَادِ احْتِيَاطًا فِي بَابِ الْعِبَادَاتِ لِأَنَّهُ تَرْجِيحٌ بِمَعْنَى فِي الْحَالِ :

ترجمہ : اور جب ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض واقع ہو تو جس وجہ کا تعلق ذات کے ساتھ ہے اُس کو اُس وجہ پر ترجیح ہوگی جس کا تعلق وصف کے ساتھ ہے کیونکہ وصف ، ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس کے تابع ہوتی ہے اور تابع ، اصل کے لیے مبطل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ روزہ رمضان میں اگر نصف النہار شرعی سے پہلے نیت کر لی تو یہ روزہ ادا ہو جائے گا کیونکہ روزہ رمضان ، رکن واحد ہے جس کی صحت کا تعلق عزیمت کے ساتھ ہے تو جب عزیمت بعض حصہ میں پائی گئی اور بعض حصہ میں نہ پائی گئی تو یہ دونوں بعض متعارض ہو گئے پس ہم نے بعض صحیح کو کثرت اجزاء صوم کی بناء پر ترجیح دی ہے کیونکہ کثرت ، امر وجودی یعنی وصف ذاتی ہے ، اور ہم نے بعض فاسد کو باب عبادات میں احتیاط کے پیش نظر ترجیح اس لیے نہیں دی کہ اس صورت میں وصف عارضی کے ساتھ ترجیح ہوتی ہے (جو کہ وصف ذاتی کے مقابلہ میں قابل اعتناء نہیں ہے) :

تقریر و تشریح قولہ واذا تعارض الخ اس مقام کی تقریر سے قبل تمہید ہے کہ جس طرح اولہ کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے اور ترجیح کی غمانی ہوتی ہے اسی طرح دوجہ ترجیح کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے بایں طور کہ دو قیاسوں میں سے ہر ایک قیاس کے لیے ایک ایک وجہ ترجیح ہو اور ترجیحیں کے درمیان تعارض کی تین اقسام ہیں کیونکہ یا تو ترجیحیں میں سے ہر ایک ایسے معنی کے اعتبار سے واقع ہوگی جو ذات کی طرف راجع ہے اور تقدیم و تاخیر ایسے معنی کے اعتبار سے واقع ہوگی جو حال کی طرف راجع ہے یا ایک ایسے معنی کے اعتبار سے واقع ہوگی جو ذات کی طرف راجع ہے اور دوسری ایسے معنی کے اعتبار سے واقع ہوگی جو حال کی طرف راجع ہے اول اور ثانی (یعنی ترجیحیں کے درمیان تعارض ایسے معنی کی وجہ سے جو ذات کی طرف راجع ہو اور ترجیحیں کے درمیان تعارض جو ایسے معنی کی وجہ سے جو حال کی طرف راجع ہو) میں قوت معانی کی بناء پر ترجیح ہوگی اگر ممکن ہو ورنہ تعارض باقی رہے گا اور تساقط متحقق ہو جائے گا اور قسم ثالث (یعنی التعارض بین الترجیحین کہ ایک ان میں سے اُس معنی کے اعتبار سے ہو جو ذات کی طرف راجع ہے اور دوسری حال کی طرف) میں جو ترجیح اُس معنی کے اعتبار سے ہو جو ذات کی طرف راجع ہے وہ اولیٰ و ادنیٰ ہوگی اُس ترجیح سے جو باعتبار اُس معنی کے ہے جو حال کی طرف راجع ہے اور اسی کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "واذا تعارض الخ یعنی جب ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض واقع ہو بایں طور کہ دو متعارض قیاسوں میں سے ہر ایک

قیاس کے لیے ایک ایک وجہ ترجیح ہو پس ترجیحیں میں سے ایک ترجیح اُس معنی کے اعتبار سے ہے جو ذات کی طرف راجح ہے اور دوسری ترجیح اُس معنی کے اعتبار سے ہے جو حال کی طرف راجح ہے تو وہ ترجیح اہلی اور احق ہوگی جو ذات کی طرف راجح ہے اس ترجیح سے جو حال کی طرف راجح ہے یا اہل کہ لیجیے کہ وہ ترجیح جو وصف ذاتی کے اعتبار سے ہے وہ اہلی اور احق ہے اُس ترجیح سے جو وصف عارضی کے اعتبار سے ہے کیونکہ وصف ذاتی وہ وصف ہوتی ہے جو ذات سے منفک نہ ہو اور ذات اس وصف کے بغیر نہ پائی جاتی اور وصف عارضی وہ ہوتی ہے جو ذات سے کبھی منفک بھی ہو جاتی ہو اور ذات اس وصف کے بغیر بھی پائی جاتی ہو اور وصف ذاتی کو وصف عارضی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا وصف عارضی، وصف ذاتی کے لیے مبطل نہیں ہو سکتی :

قولہ وعلیٰ هذا الاصل الخ یعنی اس بناء پر کہ وصف ذاتی کے ساتھ ترجیح، وصف عارضی کے ساتھ ترجیح سے اولیٰ ہے "ہم نے صوم رمضان کے بارے کہا ہے کہ اگر روزہ رمضان میں نصف نماز شرعی سے پہلے نیت کر لی تو یہ روزہ اداء ہو جائے گا کیونکہ رمضان کا روزہ، وحدت اعتبار یہ شرعیہ کے اعتبار سے رکن واحد ہے تجزی کو قبل نہیں کرتا تو اس کی صحت، نیت کے ساتھ متعلق ہوگی کیونکہ روزہ بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتا ہے تو جب اس روزہ کے بعض حصہ میں نیت پائی گئی ہے اور بعض حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو یہ دونوں بعض متعارض ہو گئے لہذا یا تو کام روزہ فاسد ہوگا یا تمام کا تمام صحیح ہوگا تو یہاں ضروری ہوا کہ ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے وصف عبادت کی بناء پر بعض فاسد کو بعض صحیح پر ترجیح دی ہے کیونکہ عبادت ایسا وصف ہے جو فساد کو واجب کرتا ہے اس حیثیت سے کہ عبادت نیت کے بغیر نہیں پائی جاسکتی تو عبادت امساک معروف کے لیے وصف عارضی ہے کیونکہ امساک اپنی ذات کے اعتبار سے عبادت نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے جعل سے یہ عبادت ہوئی ہے اور یہ امر، امساک سے خارج ہے اور یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ وصف ذاتی کی بناء پر ترجیح وصف عارضی کی بناء پر ترجیح سے اولیٰ و احق ہے تو ہم احناف نے صحیح (کہ جس میں نیت پائی گئی ہے) کو اجزاء صوم کی کثرت کے ساتھ ترجیح دی ہے (کیونکہ جب نصف نماز شرعی سے قبل نیت پائی گئی تو نیت کا دن کے اکثر حصہ میں تحقق ہوا) اور کثرت کے ساتھ ترجیح دینا یہ وصف ذاتی کے ساتھ ترجیح دینا ہے کیونکہ وصف ذاتی سے مراد وہ وصف ہے جو شے کے ساتھ اُس کی ذات کے اعتبار سے قائم ہو یا اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے قائم ہو اور کثرت ایسا وصف ہے جو کثیر کے ساتھ اُس کے اجزاء کے اعتبار سے قائم ہوتا ہے لہذا

کثرت کا وصف ذاتی ہونا اظہر من الشمس ہو گیا تو یہ اس ترجیح سے اولیٰ ہوئی جو وصف عارضی کی بناء پر ہے یہ تقریر اس صورت پر ہے جبکہ ”لأنه من باب الوجود“ میں ضمیر کثرت کی طرف راجع ہوا اور اگر یہ ضمیر ”الترجیح بالکثرة“ کی طرف راجع ہو کما هو الظاہر تو پھر یہ تقریر ہوگی کہ ہم نے بعض صحیح کو کثرت کی بناء پر اس لیے ترجیح دی ہے کہ یہ ترجیح باب الوجود سے ہے یعنی یہ ترجیح وصف ذاتی کے ساتھ ہے کیونکہ وصف عارضی وصف ذاتی کے مقابلے میں بمنزلہ معدوم کے ہے (لہذا وصف ذاتی کا وجود کے ساتھ اختصاص صحیح ہے) :

قوله ولو ترجح بالفساد الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ عبادت میں جب جہت فساد اور جہت صحت جمع ہو جائیں تو احتیاطاً جہت فساد کو ترجیح ہوتی ہے لہذا آپ حضرات کو چاہیے تھا کہ مسئلہ مذکورہ میں جہت فساد کو ترجیح دیتے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جہت فساد کو ترجیح دی ہے الجواب ہم نے مسئلہ مذکورہ میں جہت فساد کو اس لیے ترجیح نہیں دی کہ یہاں ترجیح الفساد بالعبادة ایسے معنی کے اعتبار سے ہے جو حال کی طرف راجع ہوتا ہے یعنی وصف عارضی کے ساتھ ترجیح ہوتی ہے کیونکہ روزہ میں عبادة امر عارضی ہے کما مر الفاف تفکر فی هذا المقام فانہ من مزال الاقدام :

فصل ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على
باب القياس شيئان ^{مبتدأ ۱۲۵} ألا حکام المشروعة وما يتعلق به
ألا حکام المشروعة وإنما يصح التعليل للقياس بعد معرفته
هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد
إحکام طريق التعليل أما ألا حکام فأنواع أربعة حقوق الله تعالى
خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه حقان وحقوق

اللّٰهُ تَعَالٰی فِیْهِ غَالِبٌ كَحَدِّ الْقَذْفِ وَمَا اجْتَمَعَ فِیْهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ

فِیْهِ غَالِبٌ كَالْقِصَاصِ ۝

ترجمہ : پھر وہ دلائل جن کا قیاس کے باب سے پہلے ذکر ہوا ہے یعنی الکتاب والسنۃ والایجماع اُن سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ دو چیزیں ہیں (۱) احکام مشروعہ (۲) اور وہ امور جن کے ساتھ احکام مشروعہ کا تعلق ہے اور چونکہ قیاس کے لیے تعلیل ان دو چیزوں کی معرفت کے بعد صحیح ہوتی ہے تو ہم نے ان دو چیزوں کو باب قیاس کے ساتھ لاحق کر دیا (اس حیثیت سے کہ ان کو باب القیاس کے بعد ذکر کیا ہے) تاکہ ان دو چیزوں کی معرفت، طریق تعلیل کو بختم کرنے کے بعد قیاس کی طرف وسیلہ ہو جائے : بہر حال احکام کی چار قسمیں ہیں (۱) خالص حقوق اللہ تعالیٰ (۲) خالص حقوق العباد (۳) جس میں حقوق اللہ تعالیٰ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں اور حق اللہ تعالیٰ اُس میں غالب ہو جیسے حد قذف ہے (۴) جس میں حقوق اللہ تعالیٰ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں اور حق العباد اُس میں غالب ہو جیسے قصاص ہے ۝

تقریر و تشریح قولہ ثعجملۃ ما یشبہ الخ یہ امر معلوم ہو چکا ہے کہ مذہب مختار پر "اصول فقہ" کا موضوع اولہ اربعہ اور احکام دونوں ہیں تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب اِدْلَک بحث سے فارغ ہوئے تو اُبّ احکام کی بحث شروع فرماتے ہیں کہ وہ دلائل جن کا باب القیاس سے پہلے ذکر ہوا ہے یعنی کتاب، سنّت اور اجماع ان سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ دو چیزیں ہیں اول احکام مشروعہ دوم وہ امور جن کے ساتھ احکام مشروعہ کا تعلق ہے : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "التي مر ذکرها سابقا علی باب القیاس" کا فائدہ اس امر کا بیان کرنا ہے کہ قیاس خود کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ یہ منظر ہے مثبت نہیں ہے : اور احکام مشروعہ سے مراد احکام تکلیفیہ ہیں جیسے حل اور حرمت اور نذر اور کراہت ہیں و سیاتیک الوضوح ان شاء اللہ تعالیٰ اور جن امور کے ساتھ احکام تکلیفیہ کا تعلق ہے اُن امور سے مراد احکام وضعیہ ہیں جیسے علل اور اسباب اور شروط ہیں کیونکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قسم ثانی میں سبب اور علت اور شرط اور علامات سے بحث کی ہے : اور ان دو قسموں سے بحث، محکوم بہ یعنی فعل مکلف سے بحث ہے

اور اس کے بعد محکوم علیہ (کہ وہ مکلف ہے) کی بحث ہے جیسا کہ عنقریب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فضول العقل والاہلیۃ والامور المعترضة علیہا میں بیان فرمائیں گے اور یہ امور مکلف کے ان عوارض میں سے ہیں جن کی اس علم میں بحث کی جاتی ہے: اور وجہ ضبط یہ ہے کہ حکم (جو کہ فعل مکلف کی صفات سے ہے یعنی وجوب و فرضیت و حرمت و کراہت) محتاج ہے حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ کی طرف تو حاکم سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات مقدسہ ہے عقل نہیں اور محکوم علیہ سے مراد مکلف یعنی انسان اور جن ہیں اور محکوم بہ سے مراد فعل مکلف یعنی عبادات و عقوبات وغیرہ ہیں: تو احکام یعنی وجوب استحباب، فرضیت، عزیمت اور رخصت، فعل مکلف کی صفات ہیں تو اس تحقیق کے پیش نظر احکام، صفات فعل ہیں جن کا بیان عزیمت اور رخصت کے بیان میں گزر چکا ہے اور یہاں احکام کی بحث سے فعل مکلف یعنی محکوم بہ کی بحث مراد ہے یعنی عبادات اور عقوبات وغیرہا وبالجملة لا ینخلو تقسیمہ القدماء عن مسألتہ:

قوله وانما یصحح المصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب احکام، ادلہ ثلاثہ سے ثابت ہوتے ہیں تو ان احکام کو قیاس سے پہلے ادلہ ثلاثہ کے متصل ذکر کرنا چاہیے تھا ان کی بحث کو قیاس کے ساتھ لاحق کیوں کیا گیا ہے: جواب اول، قیاس دلائل شرعیہ سے ایک دلیل ہے تو ادلہ اربعہ میں اتصال و ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے احکام کا ذکر قیاس کے بعد ہی مناسب ہے جواب ثانی: ان احکام کی بحث قیاس کی بحث کیلئے وسیلہ ہے کیونکہ قیاس، ”حکم معلوم ثابت بسببہ و شرطہ لوصف معلوم“ کے تعبیر کے لیے ہے اور اس کا تحقق ان احکام کی معرفت کے بعد ہی ہو سکتا ہے اس لیے ہم نے ان احکام کی بحث کو قیاس کے بعد متصل وار دیا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے شرط قیاس و حکم قیاس اور علت مؤثرہ و شرطہ و معارضات اور ترجیح کی بحث کو وار د کیا ہے سوال: آپ کے بیان سے یہ امر معلوم ہوا کہ احکام کی بحث، قیاس کے لیے وسیلہ ہے اور وسیلہ تو مطلوب سے مقدم ہوتا ہے لہذا احکام کی بحث کو قیاس کی بحث سے مقدم وار د کرنا چاہیے تھا! الجواب وسیلہ اگرچہ مطلوب سے مقدم ہوتا ہے مگر قیاس کا من وجہ (ہو کونہ مظهر) اصل ہونا اس کی تقدیم کا مقتضی ہے تاکہ اصول اربعہ ایک ہی صف یعنی سبک میں واقع ہوں: اس جواب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قیاس کے ذکر سے قبل قیاس کے وسیلہ کا ذکر قیاس کے صف اہول میں واقع ہونے سے مانع نہیں ہے جیسا کہ قیاس کی شرط کا قیاس سے قبل مذکور ہونا اس سے مانع نہیں ہے

تو اس کی صحیح ترین وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ احکام جب قیاس کا وسیلہ ہوئے اور وسیلہ سے جو چیز مقصود ہو وہ اس سے اہم ہوتی ہے اور اس جگہ وہ قیاس ہے اس لیے قیاس کے اہم ہونے کے پیش نظر اس کے ذکر کو وسیلہ یعنی احکام کے ذکر سے مقدم کیا ہے اگرچہ شے خارج میں اپنے وسیلہ کے پائے جانے کے بعد ہی پائی جاتی ہے نافعہ: رب اغفر لکاتبہ و لو الدیہ و لسا ظرہ و لسا عیہ:

قولہ اما الاحکام الخ احکام حکم کی جمع ہے اور یہاں حکم سے مراد محکوم بہ یعنی فعل مکلف ہے جس کی چار قسمیں ہیں (۱) خالص حقوق اللہ تعالیٰ یعنی وہ احکام جو اللہ تعالیٰ کے اس کے امثال کی حیثیت سے صرف اللہ تعالیٰ کی جانب کی رعایت کرتے ہوئے مطلوب ہوں جانب عہد کی رعایت نہ ہو اور دوسرا قول یہ ہے کہ خالص حقوق اللہ تعالیٰ سے مراد وہ احکام ہیں جن کے ساتھ عامۃ الناس کا نفع متعلق ہو مثلاً بیت اللہ کی تعظیم کہ اس کو قبلہ بنانے کی منفعت کا تعلق عامۃ الناس سے ہے اور جیسے زنا کی حرمت کہ اس حکم کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع تمام لوگوں کو پہنچتا ہے اور ان احکام کو حقوق اللہ تعالیٰ سے تعبیر کرنا محض اظہار عظمت کے لیے ہے ورنہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات اس سے بلند و بزرگ ہے کہ وہ کسی چیز سے نفع حاصل کرے لہذا ذاتی نفع حاصل کرنے کے اعتبار سے ان احکام کو حقوق اللہ تعالیٰ قرار دینا ہرگز جائز نہیں ہے اور نہ تخلیق کے اعتبار سے احکام مذکورہ کو حقوق اللہ تعالیٰ قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے تو بلا امتیاز تمام افعال کا خالق اللہ تبارک و تعالیٰ ہے: قولہ و حقوق العباد الخ اور دوسری قسم خالص حقوق العباد ہیں ان سے مراد وہ احکام ہیں جن کے ساتھ خاص افراد کی مصلحت متعلق ہو جبے غیر کے مال کی حرمت کہ اس میں شخص مالک کا نفع ملحوظ رکھا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ مالک اجازت سے دے تو وہ مال مباح ہو جاتا ہے:

قولہ وہما اجتماع الخ اور تیسری قسم وہ احکام ہیں جن میں حقوق اللہ تعالیٰ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں اور اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہو جیسے حد زحف ہے کہ اس اعتبار سے کہ یہ پاک دامن اور صالح بندہ کی ہتک عزت کی سزا ہے حق اللہ ہے اور اس اعتبار سے حق العبد ہے کہ اس سے ایک خاص متم شخص کے ننگ و غار کا ازالہ مقصود ہے لیکن اس میں حق اللہ تعالیٰ غالب ہے اس حیثیت سے کہ نہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے نہ متم شخص کے مرنے کے بعد اس کے وارث حد قائم کرنے کا دعویٰ نہیں کر سکیں گے اور نہ معاف کرنے سے عاف ہو سکتی ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے اس لیے ان کے نزدیک اس میں وراثت جاری ہوگی اور معاف کر دینے حد ساقط ہو جائے گی:

قولہ وہما اجتماع الخ اور چوتھی قسم وہ احکام ہیں جن میں حقوق اللہ تعالیٰ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں اور حق العبد

غالب ہر جیسے قصاص ہے کہ نظام عالم کو فتنہ و فساد اور غوریزی سے محفوظ رکھنے کے اعتبار سے یہ حق اللہ تعالیٰ ہے اور خاص شخص کے قتل کرنے کے جرم کا بدلہ ہونے کے اعتبار سے حق العبد ہے اور عہد ہی کا حق اس میں غالب ہے یہی وجہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے اور قصاص کے بدلے میں دیت لینے پر صلح کر لینا درست ہے اور معاف کر دینا بھی صحیح ہے :

وَحُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى ثَمَانِيَةٌ أَنْوَاعِ عِبَادَاتٍ خَالِصَةٌ كَالِإِيمَانِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَنَحْوِهَا وَعَقُوبَاتٌ كَامِلَةٌ كَالْحُدُودِ وَعَقُوبَاتٌ قَاصِرَةٌ وَتُسَمَّى بِهَا أَجْزِيَةٌ وَذَلِكَ مِثْلُ حِرْمَانِ الْمِيرَاثِ بِالنَّسْلِ وَحُقُوقُ دَائِرَةِ بَيْنِ الْأَمْرَيْنِ وَهِيَ الْكِفَارَاتُ وَعِبَادَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ حَتَّى لَا يَشْتَرَطَ لَهَا كَمَالُ الْأَهْلِيَّةِ فَهِيَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَمُؤْنَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْقُرْبَةِ وَهُوَ الْعُسْرُ وَلِمَذَا لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْكَافِرِ وَجَازُ الْبَقَاءِ عَلَيْهِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَمُؤْنَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْعُقُوبَةِ وَهُوَ الْخِرَاجُ وَلِذَلِكَ لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَجَازُ الْبَقَاءِ عَلَيْهِ وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ وَهُوَ خُمْسُ الْغَنَائِمِ وَالْمَعَادِينِ فَإِنَّهُ حَقٌّ وَجَبَ لِلَّهِ تَعَالَى ثَابِتًا بِنَفْسِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْجُحَادَ حَقٌّ فَصَارَ الْمَصَابُ بِهٍ لَهُ كُلُّهُ لَكِنَّهُ أَوْجَبَ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسِهِ لِلْغَنَائِمِينَ مَنَّةً مِنْهُ فَلَمْ يَكُنْ حَقًّا لِرَمَانَا

اِذَا وَهُ طَاعَةٌ لَهُ بَلْ هُوَ حَقٌّ اِسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِهِ فَيَقُولُ السُّلْطَانُ اِخْذْهُ
وَقِسْمَتَهُ وَلِهَذَا جَوَزْنَا صَرْفَهُ اِلَى مَنْ اِسْتَحِقَّ اَرْبَعَةَ اَلْاُخْمَاسِ
مِنَ الْغَنَائِمِ بِخِلَافِ الزَّكَاةِ وَالصَّدَقَاتِ وَحَلَّ لِبَنِي هَاشِمٍ اَدْنَاهُ
عَلَى هَذِهِ التَّحْقِيقِ لَمْ يَضُرْ مِنْ اَلَا وَسَاخٍ وَاَمَّا حُقُوقُ الْعِبَادِ فَاِنَّهَا
اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصَى :

ترجمہ : اور حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں خالص عبادت جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور ان کی مثل اور عقوبات
کاملہ جیسے حدود اور عقوبات قاصرہ اور ہم ان کو اجزیہ کہتے ہیں جیسے میراث سے محمدی مورث کو قتل کرنے کے سبب سے
اور ایسے حقوق جو دونوں کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت جس میں معنی مؤنت (باکفالت)
پائے جاتے ہوں حتیٰ کہ اُس کے لیے کمال اہلیت شرط نہیں پس وہ صدقہ فطر ہے اور ایسی مؤنت (بار ذمہ داری)
جس میں معنی عبادت بھی موجود ہوں اور وہ عشر ہے اسی لیے یہ ابتداً کافر پر لاگو نہیں ہوتا اور یہ بقاء و ثنائیا حضرت
امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کافر پر جاری رہ سکتا ہے اور مؤنت یعنی بار ذمہ داری جس میں معنی عقوبت پائے
جاتے ہوں اور وہ خراج ہے اور اسی لیے یہ مسلمان پر ابتداً جاری نہیں ہوتا اور بقاء و ثنائیا اس پر جاری ہو سکتا ہے
اور ایسا حق جو بذات خود قائم ہو اور وہ مال غنیمت اور معدنیات کا خمس ہے کیونکہ یہ ایسا حق ہے جو ثابت بنفسہ
ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہی ثابت ہے اس بناء پر کہ جہاد اسی کا حق ہے پس مناسب یہ تھا کہ اس کے ذریعہ حاصل شدہ
تمام مال غنیمت اللہ تعالیٰ ہی کے لیے مخصوص ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے مجاہدین پر احسان فرماتے ہوئے اس کے پانچ حصوں
میں سے چار حصوں پر ان کا حق ثابت کر دیا اور ایک خمس کو اپنے لیے باقی رکھا اور ہم پر اس کی ادائیگی طاعت واجب
نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے بادشاہ وقت کو اس کے حاصل کرنے اور اس کو تقسیم کرنے کے بارے اپنا نائب مقرر کیا
ہے اور اسی لیے ہم نے مجاہدین میں سے اربعہ اخماس کے مستحق پر اس خمس کے صرف کرنے کو بطور استحقاق کے جائز

قرار دیا ہے بخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور اسی لیے یہ خمس بنی ہاشم کے لیے جائز ہے کیونکہ تحقیق مذکور پر خمس،
اوسان سے شمار نہیں ہونا؛ اور حقوق العباد پس بے شک وہ شمار گوشتی سے زیادہ ہیں :

تقریر و تشریح قولہ وحقوق اللہ تعالیٰ الم مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق
آٹھ اقسام ہیں پہلی قسم عبادات خالصہ ہیں کہ ان میں عقوبت اور مؤنت کا معنی نہیں پایا جاتا جیسے ایمان ہے اور
یہ اصل عبادات ہے اس حیثیت سے کہ اس کے بغیر کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی ہے اور جیسے نماز اور یہ ایمان
کے بعد تمام عبادات سے افضل عبادت ہے اسی لیے اس کو عماد الدین (دین کا ستون قرار دیا گیا ہے) اور فرمایا گیا
”وہن ترکھا متعبداً فقد کفر“ اور جیسے زکوٰۃ ہے اس کا تعلق نعمت مال کے ساتھ ہے شکرانے کے طور
پر اور ان کی مثل جیسے جہاد اور صوم اور حج ہے اور دوسری قسم عقوبات کا مل ہیں ان میں جسم کی مکمل سزا ہے اس سزا کے
بعد مجرم غالباً پھر جرم کے ارتکاب کی جسارت نہیں کرتا جیسے حد زنا، حد شرب خمر، حد قذف اور حد سرقہ اور
تیسری قسم عقوبات قاصرہ ہیں یعنی جن میں زجر کم درجہ کی ہوتی ہے اہل اصول ان کو اجزیہ کے اسم سے موسوم کرتے ہیں
جزاء کا اطلاق کبھی عقوبت پر ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے ”جزاء بما کسبا“ اور کبھی ثواب
پر اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے ”جزاء بما کفوا یعملون“ پس معنی عقوبت کے
قصور کی بناء پر اس کو جزا کہتے ہیں تاکہ کامل اور قاصر میں فرق رہے اور اس کی مثال جیسے موثر کے قتل کرنے کے سبب
سے میراث سے محرومی کیونکہ قتل کی کامل سزا تو اس کے حق میں قصاص ہے اور وراثت سے محروم ہونا اس سے کم درجہ
کی سزا ہے اور چوتھی قسم ایسے حقوق ہیں جن میں عبادت اور عقوبت دونوں کے معنی پائے جاتے ہیں جیسے کفارات ہیں
کیونکہ ان میں عبادت کا معنی اس اعتبار سے موجود ہے کہ صوم، عقیقہ اور مساکین کو کھانا کھلانے اور کپڑے پہنانے
جیسی عبادات کے ذریعہ یہ کفارات اداء کیے جلتے ہیں اور ان میں عقوبت کا معنی اس اعتبار سے موجود ہے کہ یہ عبادات
لیوں ہی شروع سے واجب نہیں ہوئیں بلکہ بندوں کی طرف سے بعض حرام کام صادر ہونے پر بطور سزا واجب ہوئی ہیں
اور اسی وجہ سے ان کا نام کفارات ہے کیونکہ یہ گناہوں کے لیے سزائیں ہیں اور پانچویں قسم ایسی عبادت ہے جن میں مؤنت
بروزن فعولۃ یعنی محنت اور ذمہ داری کا معنی پایا جاتا ہو جی کہ اس کے لیے کمال اہلیت یعنی عقل اور بلوغ شرط

نہیں ہے کیونکہ کمال اہلیت عبادت محضہ کے لیے شرط ہے اس کی مثال صدقہ فطر ہے یہ عبادت اس لیے ہے کہ اس میں نیت ضروری ہے جس طرح باقی عبادات کے لیے ضروری ہوتی ہے اور روزہ میں جو لغو اور رفث وغیرہ خرابیاں واقع ہو جاتی ہیں تو صدقہ فطر ان کے لیے طہرہ ہوتا ہے اسی لیے شرع شریف میں اس کو صدقہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور صدقہ فطر کے بھی وہی مصارف ہیں جو دیگر صدقات کے مصارف ہیں اور صدقہ فطر میں مؤنث و مشقت والا معنی بایں طور ہے کہ اس کا سبب رائس ہے اور رائس کی وجہ سے ہر انسان مسلمان پر اپنی اور اپنے نابالغ بچوں کی طرف سے واجب ہوتا ہے جس طرح کہ ان کا نفقہ اس پر ضروری ہوتا ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ اپنی اور دوسروں کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا مشقت کا مظہر ہے؛ لیکن جب اس میں عبادت کا معنی غالب تھا تو ہم نے کہا کہ یہ ایسی عبادت ہے جس میں معنی مؤنث ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک دیگر عبادات کی طرح صدقہ فطر صبی اور مجنون پر واجب نہیں ہے اور چھٹی قسم ایسی مؤنث (بار ذمہ داری) ہے جس میں معنی عبادت بھی موجود ہو جیسے عشر ہے کیونکہ عشر دراصل اس زمین کی بناؤ پر جس کی وہ زراعت کرتا ہے ایک بار ذمہ داری ہے کہ اگر یہ عشر ادا نہ کرے گا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین واپس لے کر دوسرے کو دے دے گا لیکن اس کے باوجود اس میں عبادت کا معنی بھی پایا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ یہ ابتداء صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے اور مصارف زکوٰۃ میں صرف کیا جاتا ہے مگر زمین اصل ہے اور نماء و منف تاہل اس میں معنی مؤنث اصل ہوا اور معنی عبادت تابع اور اسی لیے کہ اس میں معنی قربت پایا جاتا ہے یہ ابتداء کافر پر واجب نہیں ہوتا جیسا کہ دیگر عبادات کافر پر واجب نہیں ہوتیں کیونکہ کافر عبادت کا اہل نہیں ہے ہاں بقاء و ثنائیا کافر پر جاری ہو سکتا ہے بایں طور کہ ذمی ہونے سے عشری زمین خرید کر مالاک ہو جائے تو اس پر عشر واجب ہوگا جس طرح پہلے تھا یہ حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے کیونکہ اس میں مؤنث لایا جاتا ہے اور کافر مؤنث کا اہل ہے؛ اور ساتویں قسم ایسی مؤنث ہے جس میں عقوبت کا معنی ہوا اور وہ خراج ہے کیونکہ خراج فی نفسہ اس زمین کی بناؤ پر جس کی وہ زراعت کرتا ہے ایک بار ذمہ داری ہے کہ اگر خراج ادا نہ کرے تو سلطان اس سے وہ زمین واپس لے کر دوسرے کو دے دے گا چونکہ اس میں معنی عقوبت موجود ہے اسی لیے خراج ابتداء مسلمان پر واجب نہیں ہوتا کیونکہ مسلمان ابتداء عقوبت اور ذل کا اہل نہیں ہے؛ مگر جب اس میں معنی مؤنث اصل ہے اور مسلمان مؤنث کا اہل ہے تو اس پر خراج بقاء و ثنائیا جاری ہو سکتا ہے حتیٰ کہ اگر مسلمان نے کافر سے خراجی زمین خریدی یا کافر مسلمان ہوا یا کافر مسلمان کے لیے خراجی زمین تھی تو معنی مؤنث کی وجہ سے اس

سے خرچ لیا جائے گا عشر نہیں اور انھیں قسم ایسا حق ہے جو بذاتِ خود ثابت ہو یعنی وہ حق خود اپنی ذات سے ثابت ہو نہ کہ دوسرے اس کا کوئی تعلق نہ ہو حتیٰ کہ اس کا اداء کرنا بندہ پر واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے لیے اس کو باقی رکھا اور سلطان (جو کہ اللہ تعالیٰ کا زمین میں خلیفہ ہے) کو حق ثابت بنفسہ کے حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا متولی اور ذمہ دار بنایا ہے جیسے غنائم اور معدنیات کا خمس ہے کیونکہ خمس ایسا حق ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہو ہے اس میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے دراصل ایک یہ ثابت بنفسہ ہے مکلف کے ذمہ کہ اس کا تعلق نہیں ہے کیونکہ جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے کیونکہ یہ اس کے دین کا اعزاز ہے اور اس جہاد میں عالم کا نفع ہے لہذا مناسب یہ تھا کہ جہاد کے ذریعہ حاصل شدہ تمام مال غنیمت اللہ تعالیٰ ہی کے لیے مخصوص ہوتا لیکن اللہ تعالیٰ نے مجاہدین اسلام پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصص میں سے چار حصص پر ان کا حق ثابت کر دیا اور ایک خمس کو اپنے لیے باقی رکھا اور یہ خمس ایسا حق نہیں ہے کہ اس کی ادائیگی ہم پر بطور طاعت کے لازم ہو بلکہ اس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے باقی رکھا پس اللہ تعالیٰ نے سلطان (جو کہ اس کا زمین میں خلیفہ ہے) کو اس خمس کے حاصل کرنے اور اس کو تقسیم کرنے کے لیے اپنا نائب مقرر کیا ہے: **قوله ولھذا جو زنا الخ** مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر تائید پیش کرتے ہیں کہ خمس اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور ثابت بنفسہ ہے یعنی جب جہاد کے ذریعہ جو مال حاصل ہو ہے وہ ایسا حق ہے جو ثابت بنفسہ ہے اور ہم پر اس کی ادائیگی بطریق طاعت کے واجب نہیں ہوتی ہے تو اسی بنا پر ہم نے ان مجاہدین پر اس خمس کا صرف کرنا جائز قرار دیا ہے جو محتاج ہوں اسی طرح خمس کا ان مجاہدین غانمین کے ابناء اور ان کے اباؤ پر صرف کرنا جائز ہے پس اگر اس خمس کی ادائیگی مجاہدین غانمین پر بطریق طاعت کے واجب ہوتی: اور خمس حق غیر ثابت بنفسہ ہوتا تو مجاہدین غانمین پر اس کا صرف کرنا جائز نہ ہوتا جیسے زکوٰۃ و صدقات ہیں کہ ان کا اس شخص پر صرف کرنا جائز نہیں ہے جس نے ان کو اداء کیا ہے اگرچہ وہ محتاج ہو: **قوله وحل لینی ہاشم الخ** اس کا عطف "جو زنا" پر ہے اور یہ اس بات پر دوسری تائید ہے کہ خمس حق ثابت بنفسہ ہے اور اس کی اداء مجاہدین پر بطریق طاعت کے واجب نہیں ہے اس لیے خمس کو بنی ہاشم پر صرف کیا جاسکتا ہے بخلاف زکوٰۃ کے کیونکہ زکوٰۃ لوگوں کی میل کچل ہوتی ہے اس لیے بنی ہاشم کے لیے حلال نہیں ہے اور خمس کو تو مجاہدین اپنی طرف سے اداء نہیں کرتے ہیں وہ تو اللہ تعالیٰ کا اپنا حق ہوتا ہے لہذا خمس زکوٰۃ کی طرح میل کچل نہیں ہوگا تو بنی ہاشم کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہے اور خمس حلال ہے: **قوله واما حقوق العباد الخ** یعنی احکام دوسم تھے ایک شرعیہ دوسرے وضعیہ پھر احکام شرعیہ کے چار اقسام تھے ان میں سے ایک خالص حقوق اللہ تھے جن کے آٹھ اقسام کا بیان ہو چکا ہے اور دوسرے خالص حقوق العباد ہیں جن کا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب ذکر کرتے ہیں کہ خالص حقوق العباد بہت زیادہ ہیں جو شمار نہیں ہو سکتے جیسے ضمان الدیۃ اور بدل التلف اور المنسوب اور ملک المبیع والتمن اور ملک الطلاق و

النکاح وغیرہ بذاتی احکام شرعیہ کے دو اقسام کا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہاں تفصیل ذکر نہیں کیا ہے :

وَأَمَّا الْبِقْسُ الثَّانِي فَأَرْبَعَةُ السَّبَبِ وَالْعِلَّةِ وَالشَّرْطِ وَالْعِلَّةُ أَمَّا السَّبَبُ الْحَقِيقِيُّ فَمَا
يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهِ وَجُوبٌ وَلَا وَجُودٌ وَلَا يُعْقَلُ فِيهِ
مَعْنَى الْعِلَلِ لَكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ لَا تُضَافُ إِلَى السَّبَبِ وَذَلِكَ
مِثْلُ دَلَالَةِ السَّارِقِ عَلَى مَالِ الْإِنْسَانِ لَيْسَ رَقْدُهُ فَإِنْ أُضِيفَتْ إِلَى السَّبَبِ صَارَ لِلْسَّبَبِ
حُكْمُ الْعِلَّةِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِ الدَّابَّةِ وَسَوْقَهَا هُوَ سَبَبٌ لِمَا يَتَلَفُ بِهَا لَكِنَّهُ فِيهِ
مَعْنَى الْعِلَّةِ فَأَمَّا الْيَمِينُ بِاللَّهِ تَعَالَى فَسَمَّى سَبَبًا لِكِفَارَةِ حِجَازِ أَوْ كَذَلِكَ تَعْلِيلُ
الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالشَّرْطِ لِأَنَّ أَذَى دَرَجاتِ السَّبَبِ أَنْ يَكُونَ طَرِيقًا وَالْيَمِينُ
تُعْقَدُ لِلْبَرِّ وَذَلِكَ قَطُّ لَا يَكُونُ طَرِيقًا لِكِفَارَةِ وَلَا لِلْحِجَازِ لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ
يَوُودَ إِلَيْهِ فَسَمَّى سَبَبًا حِجَازًا وَهَذَا عِنْدَنَا :

ترجمہ : اور دوسری قسم (یعنی احکام وضعیہ) کی چار قسمیں ہیں (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت اور سبب حقیقی وہ ہوتا ہے جو
حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ اس کی طرف وجوب حکم یا وجود حکم منسوب ہو اور اس میں علت کے معانی بھی منظور نہ ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان
ایک ایسی علت کا واسطہ ہو جس کی نسبت اس سبب کی طرف نہ ہو اور اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص کا چور کسی انسان کے مال کا پتہ دینا تاکہ چور اس کا
مال چوری کرے (تو یہ پتہ دینا چوری کا سبب حقیقی ہے) پس اگر وہ علت جو سبب اور حکم کے درمیان متغزل ہے سبب کی طرف منسوب ہو تو اس
سبب کے لیے علت کا حکم ثابت ہوگا اور یہ جیسے جانور کو تیغ سے ہتک کر یا آگ سے کھینچ کرے جانا کہ یہ فعل اس حالت میں جانور کے پاؤں
وغیرہ سے تلف اور ضائع ہونے والی چیز کے لیے سبب ہے لیکن اس سبب میں علت کا معنی موجود ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام پر قسم

کو کفارہ کے لئے مجازاً سبب کہا جاتا ہے اور اسی طرح شرط کے ساتھ تعلیق طلاق و عتاق کو جزاء کے لئے مجازاً سبب کہا جاتا ہے کیونکہ سبب کے درجات کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ سبب حکم کا صرف ایک ذریعہ ہو اور یمین (خواہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ہو یا بغیر اللہ یعنی تعلیق الطلاق و العتاق کی صورت میں ہو وہ) تو دراصل برکے لئے مشروع ہوتی ہے (یعنی یمین اس لئے مشروع ہوتی ہے کہ اس کو پورا کیا جائے) اور یہ (یعنی پورا ہونا) ہرگز کفارہ اور جزاء کے لئے ذریعہ نہیں بن سکتا لیکن یمین میں چونکہ اس امر کا احتمال ہوتا ہے کہ مانع کے زوال کے وقت یہ حکم کی طرف مفسی ہو تو یمین کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے، و ہذا عندنا

تقریر و تشریح قولہ واما القسم الثانی الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب قسم اول (احکام مشروعہ) کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قسم ثانی (یعنی وہ امور جن کے ساتھ احکام مشروعہ کا تعلق ہوتا ہے) کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ قسم ثانی کی چار قسمیں ہیں (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت۔ وجہ ضبط یہ ہے کہ متعلق، شئی میں داخل ہو گا تو وہ رکن ہے ورنہ اگر وہ شئی میں مؤثر ہو تو وہ علت ہے ورنہ اگر وہ شئی کی طرف موصول فی الجملہ ہوا تو سبب ہے ورنہ اگر شئی اس پر موقوف ہوتی تو وہ شرط ہے ورنہ پس وہ علامت ہے اور جب رکن شئی میں داخل ہوتا ہے اور وہ اس جگہ حکم ہے تو اس کا متعلقات احکام میں اعتبار نہیں کیا گیا ہے تو باقی چار اقسام رہ گئے۔ قسم اول سبب ہے: اور علت میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جو مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اسی لئے راستہ کو سبب کہتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعہ سے مقصود تک وصول ہوتا ہے اور اہل اصول کی اصطلاح میں سبب حقیقی اس چیز کو کہتے ہیں جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور وجوب حکم اور وجہ حکم اس کی طرف منسوب نہ ہوں اور نہ اس میں علت والا معنی منصور ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”فما یحکم طریقاً الى الحکم“ جس سے مراد ہے کہ یہ مفسی الی الحکم فی الجملہ ہو سے ملاقات اور سبب مجازی دونوں سے احتراز ہو گیا کیونکہ علامت حکم کی طرف مفسی نہیں ہوتی بلکہ حکم پر آلہ ہے جیسے نماز کے لئے آذان ہے اور سبب مجازی بھی حکم کے لئے موصول نہیں ہوتا جیسے ”یمین باللہ“ کیونکہ یہ کفارہ کا سبب مجازی ہے اور جب کہا کہ

اس کی طرف ”وجوب حکم“ منسوب نہ ہو تو اس سے علت سے احتراز ہو گیا کیونکہ حکم کا وجوب علت کی طرف مضاف ہوتا ہے کیونکہ اس میں علت مؤثر ہوتی ہے اور جب کہا کہ سبب کی طرف مضاف ہوتا ہے کیونکہ اس میں علت مؤثر ہوتی ہے اور جب کہا کہ سبب کی طرف ”وجود حکم“ بھی مضاف نہ ہو تو اس سے شرط سے احتراز ہو گیا کیونکہ وجود حکم شرط کی طرف مضاف ہوتا ہے اور جب کہا کہ سبب میں علت والا معنی متصور نہ ہو تو اس سے ”سبب لہ شہنہ العلة“ اور ”سبب فی معنی العلة“ دونوں سے احتراز ہو گیا۔

قوله لكن يتخلل الخ یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب سبب حقیقی وہ ہوتا ہے کہ جس میں علت والا معنی متصور نہ ہو تو چھ سبب اور حکم کے درمیان اصلاً علت متخلل نہیں ہوگی تو اس کے ازالہ کے لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ علت، سبب اور حکم کے درمیان متخلل ہوگی لیکن وہ علت اس سبب کی طرف مضاف نہ ہوگی کیونکہ وہ اگر اس سبب کی طرف مضاف ہو اور حکم علت کی طرف مضاف ہوتا ہے لہذا یہ سبب علت کی علت ہوگا تو اس صورت میں اس کا نام ”سبب فیہ معنی العلة“ تو یہ سبب حقیقی نہ رہے گا۔ و اعلم سبب کی چار قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب مجازی (۳) سبب لہ شہنہ العلة (۴) سبب فیہ معنی العلة اور تعریف مذکور سبب حقیقی کی ہے پس جس طرح مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے علت، علامت اور شرط سے احتراز کیا ہے۔ اسی طرح اسباب ثلاثہ سے احتراز کیا ہے اور جب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے دیکھا کہ رابع بعینہ سبب مجازی ہے اور امر مجازی کو اقسام میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہوتا تو انھوں نے سب کو ”ما فیہ معنی العلة“ اور مالیں کذلک کی طرف تقسیم کیا ہے اور قسم ثانی کا نام ”سبب حقیقی“ رکھا ہے اور مصنف رحمۃ اللہ نے جب یہ دیکھا کہ عین، کفارہ کا اوّلین جزاء کا سبب ہے اور یہ سبب حقیقی نہیں ہے اور نہ ”سبب فیہ معنی العلة“ ہے تو فرمایا ”فاما الیمن الخ ای هذا السبب مجازی و هو قسم ثالث کما سیأتی تحقیقہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔“

قوله وذلك مثل دلالة السارق الخ یہ سبب حقیقی کی مثال ہے کہ مثلاً کوئی شخص سارق کو کسی انسان کے مال کا پتہ بتاتے تاکہ وہ اس کا مال چوری کرے پس اس شخص کے بتانے سے

اُس سارق نے اس انسان کے مال کی چوری کر لی تو شخص مذکور کی دلالت یعنی مال کے بارے بتانا چوری کا سبب حقیقی ہے کیونکہ یہی بتانا فعل سرقہ کا ذریعہ بنا ہے اور اس دلالت کی طرف سرقہ کا نہ وجوب مضاف ہے اور نہ اس دلالت کے لئے فعل سرقہ میں تاثیر ہے البتہ دلالت اور سرقہ کے درمیان ایک ایسی علت متحمل اور واسطہ ہے جس کی نسبت ، دلالت کی طرف نہیں ہے اور وہ علت ، سارق مختار کا فعل اور اُس کا ارادہ ہے کیونکہ مال کے بارے کسی سارق کو بتا دینے سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ وہ سارق اس کام کو ضرور کرے بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ چوری نہ کرے کہ اللہ تعالیٰ اس کو اس فعل کے ترک کی توفیق بخش دے لہذا اگر سارق سے سرقہ کا صدور ہوا تو اس پتہ بتانے والے سے کسی قسم کا ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ وہ تو فعل سرقہ کا محض سبب ہے علت نہیں ہے اور سبب کی طرف تو حکم مضاف نہیں ہوتا پس صورت مذکورہ میں فعل سرقہ دلالت کی طرف مضاف نہیں ہوگا لہذا دال کسی شے کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو سبب محض کا صاحب ہے البتہ محرم اگر کسی شخص کو شکار کا پتہ بتا دے تو وہ بھی قیمت کا ضامن صرف اس لئے ہوتا ہے کہ اس نے اپنے احرام کے ذریعہ شکار کو امن دینے کا جو ذمہ لیا تھا وہ شکار کی طرف رہنمائی کر کے اس کی خلاف ورزی کی ہے جیسے امین اگر خود سارق کو امانت کا پتہ بتا دے تو وہ اس امانت کے بارے میں نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ امانت قبول کرتے وقت اُس امانت کی جو حفاظت کی ذمہ داری قبول کی تھی اس کی فعل دلالت سے خلاف ورزی کی ہے اور اسی بنا پر اگر کوئی شخص کسی ظالم حاکم کے پاس ناحق کسی کی شکایت کر دے جس کے نتیجہ میں حاکم اس سے تاوان کے طور پر کچھ مال وصول کرے تو شکایت کرنے والا شخص اس مال کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو سبب محض کا صاحب ہے مگر علماء متاخرین نے شخص مذکور کے بارے یہ فتویٰ صادر فرمایا ہے کہ شکایت پہنچانے والا ضامن ہوگا کیونکہ اس زمانہ میں خصوصاً ہمالے اس زمانہ (یعنی پندرھویں صدی ۱۰۹۹ھ ۱۹۸۸ء) میں ناحق لوگوں کو تنگ اور نقصان پہنچانے والوں کی بڑی کثرت ہے بلکہ اکثر لوگوں نے تو اسے باقاعدہ اپنا کاروبار بنا رکھا ہے (حاکم سے تو ضمان وصول کرنا ناممکن ہے) ایسی حالت میں اگر ان لوگوں کو بھی ضامن قرار نہ دیا جائے تو لوگوں کے حقوق بالکل ضائع ہو جائیں گے اور بے جا شکایت کرنے والوں کی جرات اور زیادہ ہو جائے گی اور ان کا ظلم وعدوان بڑھ جائے گا۔

قوله فان اضيفت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک قید کا فائدہ بتاتے ہیں کہ ہم نے کہا تھا کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت متخلل ہے وہ سبب کی طرف مضاف نہ ہو اور اب فرماتے ہیں کہ اگر وہ علت جو سبب اور حکم کے درمیان متخلل ہے سبب کی طرف مضاف ہو تو ایسا سبب علت کے حکم میں ہو جائے گا حتیٰ کہ اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ صورت مذکورہ میں حکم، علت کی طرف منسوب ہے اور علت، سبب کی طرف منسوب ہے تو گویا سبب علت کی علت ہو گیا جیسے کوئی شخص گھوڑے کو پیچھے سے ہنکا کر یا آگے سے کیسج کر لے جا رہا ہو اور راستہ میں اس گھوڑے کے پاؤں میں آ کر کوئی چیز تلف ہو جائے تو اس حالت میں گھوڑے کے پاؤں کے نیچے آ کر جو چیز تلف اور ضائع ہوئی ہے یہ دونوں فعل یعنی قود اور سوق اس کے لئے سبب ہیں اور اس سبب اور حکم یعنی تلف کے درمیان علت کا واسطہ موجود ہے اور وہ گھوڑے کا اپنے پاؤں سے شے کو تلف اور ضائع کرنا ہے مگر گھوڑے کا یہ فعل ہنکانے اور اس کو آگے سے پکڑ کر چلانے کی طرف منسوب ہے کیونکہ گھوڑا تو اپنے فعل میں مجبور ہے اُسے کوئی اختیار نہیں ہے بالخصوص جبکہ اس کے لئے سائق یا قائد ہو پس علت اس امر کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کہ اس کی طرف حکم تلف کی نسبت کی جاسکے تو لامحالہ حکم تلف کی نسبت علت کی علت کی طرف ہوگی اور وہ سبب ہے اور یہ صرف تلف شدہ چیز کے بدل یعنی دیت یا قیمت کے ضمان ادا کرنے کے حکم میں ہے لیکن جو سزا خود فعل کے براہ راست حقیقتہً ارتکاب سے متعلق ہے وہ بواسطہ علت، سبب کی طرف مضاف نہیں ہوگی لہذا گھوڑا اگر سائق یا قائد کے مورث کو ہلاک کر دے تو وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا اور نہ اس پر قتل کا کفارہ یا قصاص واجب ہوگا :

قوله فاما اليمين الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے سبب مجازی کی مثال بیان فرماتے ہیں کہ کسی نے اللہ تعالیٰ کے نام پر قسم کھائی بایں طور کہ اس نے یوں کہا ”وَاللّٰه لَا فَعْلَن كَذَابًا يُّوْنَ كَمَا“ ”وَاللّٰه لَا فَعْلَن كَذَا“ تو اس کو کفارہ کے لئے مجازاً سبب کہا جاتا ہے اور یمین باللہ کی طرح یمین بغیر اللہ تعالیٰ ہے اور وہ تعلیق الطلاق والعقاق بالشرط ہے بایں طور کہ وہ یوں کہے ”ان دخلت الدار فانت طاهر“ یا یوں کہے ”ان دخلت الدار فانت حر“ تو اس کو جزا کے لئے مجازاً سبب کہا جاتا

ہے یعنی میں باللہ کفارہ کے لئے حقیقی سبب نہیں ہے۔ اسی طرح میں بغیر اللہ، جزا کے لئے حقیقی سبب نہیں ہے۔ کیونکہ سبب کے درجات کا اتنی درجہ یہ ہے کہ وہ صرف حکم کا ایک ذریعہ ہو اور اس کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ سبب حکم کے لئے ذریعہ ہونے کے ساتھ ساتھ شبیبہ بالعلتہ ہو یا اس میں علت، والا معنی ہو اور میں خواہ میں باللہ تعالیٰ ہو یا میں بغیر اللہ تعالیٰ ہو بر کے لئے مشروع ہوتی ہے یعنی قسم پوری کرنے کے لئے کھائی جاتی ہے اور یہ یعنی قسم کا پورا ہونا میں باللہ تعالیٰ میں ہرگز کفارہ کے لزوم کا ذریعہ نہیں ہو سکتا اور نہ میں بغیر اللہ تعالیٰ میں ترتب جزا کا ذریعہ ہو سکتا ہے کیونکہ بر، حنت سے مانع ہے اور حنت کے بغیر نہ کفارہ واجب ہوتا ہے اور نہ جزا کا نزول و ترتب ہوتا ہے۔

قوله لكنة یحتمل الخ یہ قول ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ تم نے کہا ہے کہ میں باللہ تعالیٰ اور تعلیق بالشرط حکم کی طرف موصل نہیں ہیں تو پھر ان کو سبب نہیں کہنا چاہیے کیونکہ سبب تو حکم کی طرف موصل ہوتا ہے تو اس نے نالہ کے لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں مایقول الیہ کے اعتبار سے حکم کی طرف موصل ہونے کا احتمال رکھتی ہے یعنی اس امر کا احتمال ہے کہ میں مانع کے زوال کے وقت حکم کی طرف مفقعی ہو جاتے پس میں مایقول الیہ کے اعتبار سے مجازاً سبب کہا جاتا ہے جیسے عنب کو خرما باعتبار مایقول الیہ کے کہا جاتا ہے صحافی قولہ نقالی ”انی ان فی اعص خمر“ حاصل کلام یہ ہے کہ تعلیق الطلاق والعقاق بالشرط کو، المعلق علیہ کے وقوع سے پہلے مجازاً سبب کہا جاتا ہے اور علاقہ یہ ہے کہ یہ آخر کار بیت کی طرف رجوع کرتا ہے یاں طور کہ یہ المعلق علیہ کے وقوع کے وقت حکم کی طرف وصول کا ایک ذریعہ قرار پاتا ہے اور یہ سبب حقیقی نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات یہ حکم (یعنی الحرارہ المرتق علیہ) کے لئے المعلق علیہ کے عدم وقوع کی صورت میں مفقعی نہیں ہوتا ہے اور سبب حقیقی تو حکم کی طرف مفقعی ہوتا ہے اور اسی طرح میں باللہ تعالیٰ ہے پھر جب المعلق علیہ پایا جاتے تو یہ ایقاعات حقیقت پر واقع ہوں گے بخلاف الیمین باللہ تعالیٰ کے اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے الیمین باللہ تعالیٰ کو تعلیق الطلاق والعقاق بالشرط سے علیحدہ ذکر کیا ہے فافهم فانه دقیق

قولہ و ہذا عندنا الخ یعنی ہمارے نزدیک میں باللہ تعالیٰ اور تعلیق الطلاق والعاق بالشرط کفارہ اور
جزا کے لئے سبب مجازی ہیں اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک میں باللہ تعالیٰ اور
معلق بالشرط کفارہ اور جزا کے لئے سبب ہونی معنی العلة ہیں کما سیاق بیانہ

وَالشَّافِعِيُّ جَعَلَهُ سَبَبًا هُوَ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ وَعِنْدَ نَا لِهَذَا الْمَجَازِ شُبْهَةٌ
الْحَقِيقَةُ حُكْمًا خَلَا فَالزُّفْرُ وَيَتَبَيَّنُ ذَلِكَ فِي مَسْئَلَةِ التَّنْجِيزِ
هَلْ يُبْطِلُ التَّعْلِيقُ فَعِنْدَ نَا يُبْطِلُ لِأَنَّ الْيَمِينَ سُرِعَتْ لِلْبَرِّ فَلَمْ
يَكُنْ بَدُونُ أَنْ يُصِيرَ الْبَرُّ مَضْمُونًا بِالْجَزَاءِ وَإِذَا صَارَ الْبَرُّ
مَضْمُونًا بِالْجَزَاءِ صَارَ لِمَا ضَمِنَ بِهِ الْبَرُّ لِلْحَالِ شُبْهَةٌ الْوُجُوبِ
كَالْمَغْضُوبِ مَضْمُونٌ بِقِيَمَتِهِ فَيَكُونُ لِلْغَضَبِ حَالٌ قِيَامِ الْعَيْنِ
شُبْهَةٌ إِنِجَابِ الْقِيَمَةِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَبْقَ الشُّبْهَةُ إِلَّا فِي مُحَلِّ
كَالْحَقِيقَةِ لَا تَسْتَفْنِي عَنْ مُحَلِّ فَإِذَا فَاتَ مُحَلُّ بَطَلَ بِمَخْلَافِ
تَعْلِيقِ الطَّلَاقِ بِالْمَلِكِ فَإِنَّهُ يَصِحُّ فِي مُطْلَقَةِ الثَّلَاثِ وَإِنْ عَدِمَ مُحَلُّ
لِأَنَّ ذَلِكَ الشَّرْطَ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ فَصَارَ ذَلِكَ مَعَارِضًا لِهَذِهِ الشُّبْهَةِ
السَّابِقَةِ عَلَيْهِ ۝

ترجمہ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اللہ تعالیٰ اور تعلیق کو کفارہ اور جزا کے لئے "سبب ہوفی" معنی العلة " قرار دیا ہے اور ہمارے نزدیک اس مجاز کو من حیث الحکم تحقیق کے ساتھ مشابہت ہے اس میں حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے اور خلاف کا مال اور ثمر مسئلہ تجنیز میں ظاہر ہوگا کہ کیا فی الحال طلاق دے دینے سے تعلیق باطل ہو جائے گی یا نہیں پس ہمارے نزدیک تو تجنیز، تعلیق سابق کو باطل کر دیتی ہے کیونکہ یمین پر کے لئے مشروع ہوئی ہے پس اس امر سے کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ بر مضمون با محرام ہے (بایں معنی کہ اگر ترفوت ہو جائے تو جزا لازم ہو جاتی ہے) اور جب بر مضمون با محرام ہوئی تو جزا کے لئے شبہۃ الثبوت فی الحال ثابت ہوا۔ درانحالیکہ بر مضمون کی مثل ہے اس کے مضمون بالیقینہ ہونے میں (بایں معنی کہ جب مغموب فوت ہو جائے تو اس کی قیمت لازم ہوتی ہے) پس غاصب کے ہاتھ میں شئی مغموب کے موجود رہنے کے وقت غصب کے لئے ایجاب قیمت کا شبہ ثابت ہوگا اور جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ یمین سبب مجازی ہے لیکن اس کے لئے شبہۃ الحقیقۃ ثابت ہے۔ بہ تو جس طرح شئی کی تحقیق کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے کہ وہ محل سے مستغنی نہیں ہوتی اسی طرح اس کے شبہ کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے پس جب تجنیز ثلث کی وجہ سے محل فوت ہو گیا تو وہ تعلیق باطل ہو گئی جس کے لئے شبہۃ الحقیقۃ ثابت تھا بخلاف "تعلیق الطلاق بالملک" کے کیونکہ یہ "مطلقۃ ثلث" میں صحیح ہے اگرچہ محل معدوم ہے کیونکہ یہ شرط، علل کے حکم میں ہے تو اس شرط کا علل کے حکم میں ہونا شبہ سابقہ علی تحقق الشرط کے معارض ہو گیا۔

تقریر و تشریح: قوله والشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ الخ یعنی حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے یمین باللہ تعالیٰ اور تعلیق کو ایسا سبب قرار دیا ہے جس میں علت والا معنی ہے پس جب حنت پایا جائے تو کفارہ کو واجب کرنے والی صرف یمین ہی ہوگی اور اسی طرح جب معلق علیہ پایا جائے تو جزا کو واجب کرنے والی صرف تعلیق ہوگی اور یمین علت کا معنی ہے مگر جب شرط، انعقاد علت سے مانع ہے (اسی لئے نفاذ حکم، حنت و معلق علیہ کے تحقق کے وقت تک مؤخر رہتا ہے) تو ہم نے کہا کہ یہ

ایسا سبب ہے جس میں علت والا معنی پایا جاتا ہے اور ہم احناف اس کو سبب حقیقی ہی قرار نہیں دیتے
چرچا کرتے کہ ایسا سبب قرار دیں جس میں علت والا معنی ہو بلکہ ہمارے نزدیک تو یہ مجاز محض ہے جو
حقیقت کے مشابہ ہے۔

قولہ وعندنا لهذا المجاز الخ یعنی ہمارے نزدیک "میں باللہ تعالیٰ اور تعلیق الطلاق والعتاق
بالشرط" ایسا مجازی سبب ہے جو حقیقت کے مشابہ ہے بایں اعتبار کہ میں خواہ میں باللہ ہو یا میں
بغیر اللہ ہو یہ بر کے لئے مشروع ہوتی ہے اور جب بر فوت ہو جاتے تو کفارہ یا جزا لازم ہوں گے پس
قوات بر، مضمون یا بحر ام ہو گیا پس مضمون بر (کہ وہ کفارہ یا جزا ہے) کے لئے شہتہ الثبوت فی الحال
یعنی قوت بر سے قبل ثابت ہوا تو میں کے لئے شہتہ الحقیقہ حاصل ہو گیا لہذا اس اعتبار سے میں
کفارہ اور جزا کے لئے سبب حقیقی ہو گئی تاہم: مگر حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ سبب غاص مجاز ہے اس میں حقیقت کے
ساتھ باطل شائبہ نہیں ہے نیز سببیکہ ہمارا مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اقوال اور امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کی تفریط کے بین میں ہے
قولہ ویستبین ذلک الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ہمارے (احناف) اور حضرت امام زفر
رحمۃ اللہ تعالیٰ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ بیان فرماتے ہیں صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص اپنی
زوجہ کو یوں کہے "ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا" پھر شرط پاتے جانے سے پہلے اپنی بیوی
کو تین طلاقیں دے دے جس کے بعد یہ مطلقہ عورت عدت گزار کر دوسرے شخص سے نکاح کرے اور وہ
شخص اس سے دخول کرے پھر وہ شخص اس کو طلاق دے پھر یہ عدت گزار کر پہلے شخص کے ساتھ نکاح
کرے پھر دخول دار کی شرط پائی جاتے تو ہمارے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ ہمارے نزدیک تنجیز
نے اس تعلیق کو باطل کر دیا ہے جو اس سے پہلے تھی اور حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق
واقع ہو جاتے گی کیونکہ ان کے نزدیک تعلیق کے وقت سبب یعنی اس کا قول "انت طالق" مجاز محض ہے
اس کا حقیقت کے ساتھ کچھ بھی شبہ نہیں ہے اس لئے یہ سبب کسی ایسے محل کا مقتضی نہیں ہوگا جس کی
بقا سے اس کی بقا وابستہ ہو بعض شرط و میں ہے اور اس کا محل تو حالف کا ذمہ ہے اور وہ موجود ہے
لہذا نکاح ثانی کے بعد جب شرط پائی جاتے گی تو یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اسی وقت اس نے "انت طالق"

کہا ہے پس وجود بشرط کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

قولہ لان الیمن شسعت الخ یہ ہماری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق کے وقت سبب (انت طالق) اگرچہ مجازاً موجود ہے مگر اس کی حقیقت کے ساتھ بھی مشابہت ہے اس لئے حقیقت کی طرح اس کے لئے بھی محل کا موجود ہونا ضروری امر ہے اور فی الحال تین طلاقیں دے دینے کی بناء پر وہ محل جاتا رہا پس ”انت طالق“ کا قول بحیثیت سبب باقی نہیں رہے گا۔ بہر حال یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ علماء احناف کے نزدیک جو شئی حقیقت کے مشابہ ہوتی ہے وہ بھی حقیقت کی طرح محل کا تقاضا کرنے میں حقیقت کے قائم مقام ہوتی ہے جیسا کہ شئی مغضوب کر اس کا اصل حکم یہ ہے کہ اسی کو ہی بعینہ رد کیا جائے پھر ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت یا مثلی چیز سے ضمان ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر شئی مغضوب کے موجود ہوتے ہوئے بھی غصب کے لئے ایجاب قیمت کا شبہ ثابت ہے لہذا اسی شبہ کی بناء پر بعینہ شئی مغضوب کی موجودگی میں اس کی قیمت سے غاصب کو بری کرنا اور (غصب کرنے والے کی جانب سے اس کی قیمت کے بدلہ میں) رہن رکھنا اور اس کی قیمت کا کفیل ہونا صحیح ہے تو اگر قیمت کا ثبوت کسی وجہ سے بھی نہ ہوتا تو مذکورہ تمام احکام جو کہ قیمت پر مبنی ہیں درست قرار نہ پاتے تو اسی پر قیاس کرتے ہوئے تعلیق کے وقت اس کا قول ”انت طالق“ کو محل کے تقاضا میں من وجہ تخیس (یعنی فی الحال طلاق کا واقعہ کرنے) کے ساتھ مشابہت ہے اس لئے محل فوت ہو جانے سے تعلیق بھی باطل ہو جاتے گی۔ حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کی نظر اس تدقیق کی طرف نہیں گئی۔ انھوں نے مسئلہ مذکورہ کو اس صورت پر قیاس کیا ہے جبکہ کوئی شخص مطلقۃً اثلث یا اجنبۃ کی طلاق کو ملک نکاح سے معلق کرے مثلاً اس طرح کہے ”ان نکحتک فانت طالق“ کہ میان تو تعلیق کی ابتدا ہی سے محل موجود نہیں ہے باوجودیکہ احناف کے نزدیک بشرط کے پاتے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے تو متنازع فیہ صورت میں بطریق اولی طلاق واقع ہوگی کیونکہ میان انتہاء محل موجود ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس قیاس کے جواب میں فرمایا۔

قولہ بخلاف تعلیق الطلاق الخ یعنی مطلقۃً اثلث کی طلاق کو ملک نکاح پر معلق بالشرط کرنا

صورت مسئلہ سابقہ کے برخلاف ہے کیونکہ یہ بشرط نکاح، علت کے حکم میں ہے کیونکہ طلاق کی علت ملک
نکاح ہے اور وہ نکاح سے مستفاد ہوگی لہذا "ان نکحتک فانت طالق" ہیں وہ شرط جس کے ساتھ
طلاق کو معلق کیا ہے یعنی نکاح وہ طلاق کی علت کی علت ہے پس وہ علت کے حکم میں ہوا اور اس کا قول
"ان نکحتک فانت طالق" بمنزلہ اس کے قول "ان اعتقتک فانت حر" کے ہو گیا اور حکم کی
تعلیق عین علت کے ساتھ حقیقت ایجاب کو عدم فائدہ کے پیش نظر باطل کر دیتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے
عبد کو کہے "ان اعتقتک فانت حر" تو یہ قول عدم فائدہ کی بنا پر باطل ہوگا لہذا وہ تعلیق جو اس چیز
کے ساتھ ہو جو حکم علت میں ہو شبہہ ایجاب کو باطل کر دے گی تو اس شرط کا حکم علل میں ہونا، مشابہت سابقہ
کا معارض ہے یعنی شرط کی جزا کے واقع ہونے اور تحقق شرط سے پہلے معلق یعنی "انت طالق" کی سببیت کے
ثبوت کا شبہہ شبہہ علت سے معارض ہو گیا یعنی وقوع جزا وجود محل کو چاہتا ہے اور اس شرط کا حکم علل میں
ہو یا بطلان ایجاب یعنی بطلان حکم کو چاہتا ہے کیونکہ حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا اور بطلان حکم عدم محل کو چاہتا
ہے پس جب اس کے قول "ان نکحتک فانت طالق" میں اقتضاء محل اور عدم اقتضاء محل کے درمیان
تعارض واقع ہو گیا تو دونوں ساقط الاعتبار ہو گئے اور تعلیق سالم باقی رہی اسی بنا پر یہاں تحقق محل کی حاجت
نہیں رہی تو جب شرط پائی گئی یعنی نکاح تو لا محالہ طلاق واقع ہو گئی لہذا حضرت امام زفر رحمہ کا اس مسئلہ پر
قیاس فاسد اور قیاس مع الفارق ہے۔ فتدبر

وَأَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرِيعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ وَجُوبُ الْحُكْمِ
ابْتِدَاءً وَذَلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ لِلْمَالِكِ وَالنِّكَاحِ لِلْحِلِّ وَالْقَتْلِ لِلْقَصَاصِ
وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيقَةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ
اِقْتِرَانُهُمَا مَعًا وَذَلِكَ كَالِ سِتِّ طَاعَةٍ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَ نَافٍ إِذَا

تَرَخِيَ الْحُكْمَ لِمَانِعٍ كَمَا فِي الْبَيْعِ الْمَوْقُوفِ وَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ كَانَ
عِلَّةً إِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا وَحَلَالَةً كَوْنُهُ عِلَّةً لَا سَبَبًا إِنَّ الْمَانِعَ إِذَا
زَالَ وَجَبَ الْحُكْمُ بِهِ مِنْ أَلَا صُلِّ حَتَّى لَيْسَتْ حَقَّةُ الْمُشْتَرِي بِزَوَائِدِهِ

ترجمہ : اور علت پس وہ شریعت میں اس چیز سے عبارت ہے جس کی طرف وجوب حکم کی نسبت
ابتدا کی جاتی ہے اور یہ مثل بیع کے ملک کے لئے اور نکاح کے حل کے لئے اور قتل کے قصاص کے لئے
ہے اور علت تحقیقہ کی صفت سے یہ امر نہیں ہے کہ وہ حکم سے مقدم ہو بلکہ علت اور حکم دونوں کا
بیک وقت پایا جانا واجب ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک استطاعت فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے
پس جب کسی مانع کی وجہ سے حکم مترخی ہو جیسا کہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار میں ہوتا ہے تو علت اسمًا
و معنی ہوگی حکماً نہیں اور بیع موقوف و بیع بشرط خیاری کے علت ہونے اور سبب نہ ہونے پر دلیل یہ ہے
کہ جب مانع زائل ہو جاتے تو اس کے ساتھ وقت عقل سے حکم ثابت ہوتا ہے حتیٰ کہ مشتری بیع کا اس کے
زوائد کے ساتھ مستحق قرار پاتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ واما العلة الخ علت کا لغوی معنی مغیر ہے اسی سے مرض کو علت اور
اور مریض کو علیل کہتے ہیں کیونکہ مرض کی وجہ سے شخص کا حال قوت سے ضعف کی طرف متغیر ہو جاتا ہے
پس ہر وصف کہ جس سے شئی کا حال متغیر ہو جاتے وہ علت ہے اور عل معلول جیسے جرح مع الجروح
وغیر ذلک اور اصطلاح شرع میں علت وہ چیز ہوتی ہے جس کی طرف وجوب حکم بلا واسطہ منسوب ہو۔
مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے وجوب حکم کہنے سے شرط سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس کی طرف وجوب حکم
منسوب ہوتا ہے وجوب حکم نہیں اور اپنے قول "ابتداء" (یعنی بلا واسطہ) سے سبب و علامت اور
علة العلة سے احتراز کیا ہے کیونکہ حکم ان امور سے بلا واسطہ ثابت نہیں ہوتا ہے علت کی مثال جیسے

بیع، ملک کی عتلت ہے اور نکاح، حل کی اور قتل، قصاص کی عتلت ہے کیونکہ ملک ابتداءً بلا واسطہ بیع سے اور حل ابتداءً بلا واسطہ نکاح سے اور قصاص ابتداءً بلا واسطہ قتل سے ثابت ہوتے ہیں اور عتلت کی یہ تعریف، علل موضوعہ جیسے بیع، نکاح، قتل اور عتلت جو اجتہاد سے مستنبط ہوں دونوں کو شامل ہے۔
 واعلم اہل اصول نے حقیقت عتلت میں تین امور کا اعتبار کیا ہے۔ اول وہ شرع مطریف میں حکم کے لئے موضوعہ ہو اور ثبوت حکم کی نسبت اس کی طرف بلا واسطہ ہو۔ الثانی اثبات حکم میں مؤثرہ ہو۔ الثالث وجود عتلت کے ساتھ ہی بلا فصل زمانی حکم ثابت ہو: امر اول کے اعتبار سے عتلت کا نام ”عتلت اسمًا“ ہے اور امر ثانی کے اعتبار سے اس کا نام ”عتلت معنی“ ہے اور امر ثالث کے اعتبار سے اس کا نام ”عتلت حکمًا“ ہے پس جب کسی شئی میں یہ تینوں امور پائے جائیں تو وہ شئی عتلت کا ملکہ نامہ شمار ہوگی اور جس شئی میں ان امور مذکورہ سے بعض پائے جائیں تو وہ شئی عتلت ناقصہ شمار ہوگی اور اگر ان امور میں سے کوئی امر بھی نہ پایا جائے تو شئی عتلت ہی نہیں ہوگی ہر حال ان امور ثلاثہ کے اعتبار سے عتلت کے سات اقسام حاصل ہوتے ہیں (۱) اسمًا ومعنی و حکمًا تینوں اعتبار سے عتلت ہو (۲) صرف اسمًا عتلت ہو۔ (۳) صرف معنی عتلت ہو (۴) صرف حکمًا عتلت ہو (۵) اسمًا ومعنی عتلت ہو حکمًا نہیں (۶) اسمًا و حکمًا عتلت ہو معنی نہیں (۷) معنی و حکمًا عتلت ہو اسمًا نہیں۔

قولہ ولیس من صفات الخ اس مقام پر ایک اختلاف تھا اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہاں سے اپنا مختار بیان کیا ہے۔ اس امر میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عتلت اپنے معلول سے ذات کے اعتبار سے مقدم ہوتی ہے۔ اس تقدم کو تقدم ذاتی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس امر میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عتلت عقلیہ نامہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے معلول کے ساتھ مقارن بالزمان ہو تاکہ تخلف لازم نہ آتے۔ جس امر میں اختلاف واقع ہوا ہے وہ علل شرعیہ ہیں۔ اہل تحقیق کا مختار یہ ہے کہ علل شرعیہ / اشتراط مقارنت اور حکم کے عتلت سے عدم تاخر زمانی میں علل عقلیہ کی طرح ہیں جیسے استطاعت مع الفعل ہے کیونکہ جمہور اہل سنت کے نزدیک استطاعت (جو کہ ایسی قدرت ہے کہ اس کے ساتھ فعل پایا جاتا ہے) فعل کے ساتھ مقارن ہوتی ہے اور اس سے فعل کا تاخر زمانی نہیں

ہو سکتا پس اسی طرح اس پر قیاس کرتے ہوئے ہمارے نزدیک علت شرعیہ کا حکم کے ساتھ اتران بھی ضروری ہے اور اہل تحقیق کی دلیل یہ ہے کہ اگر علت شرعیہ سے حکم کا تخلف جائز ہو تو لازم آئے گا کہ ثبوت علت کے ساتھ ثبوت حکم پر استدلال صحیح نہ ہو تو اس صورت میں شارع کی جو عمل کی احکام کہ لے وضع سے غرض ہے وہ باطل ہو جائے گی اور ہمارے بعض مشائخ جیسے ابی بکر اور محمد بن الفضل وغیرہما رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ علت عقلیہ اور شرعیہ میں فرق ہے بایں طور کہ علت شرعیہ میں حکم کا ان سے تاخیر زمانی جائز ہے چونکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مختار جمہور اہل سنت اہل تحقیق کا مذہب ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ علت حقیقیہ (یعنی وہ کہ جس میں اوصاف ثلاثہ مذکورہ پاتے جاتیں) کی صفت سے یہ بات نہیں ہے کہ وہ حکم سے مقدم ہو بلکہ علت اور حکم دونوں کا بیک وقت پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ ہمارے جمہور اہل سنت کے نزدیک استطاعت فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے البتہ جس استطاعت کا اطلاق سلامتی اسباب و آلات کے معنی میں ہوتا ہے وہ استطاعت فعل سے مقدم ہوتی ہے اور تکلیف شرعی کا مدار اسی استطاعت پر ہے بنا بریں صحت تکلیف کے لئے اس استطاعت کا فعل سے مقدم ہونا ضروری ہے۔

قولہ فاذا تراخی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب اقسام علت کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ جب کسی مانع کی وجہ سے حکم علت سے مؤخر ہو جیسے بیع موقوف (اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دے) اور بیع بشرط الخيار (خواہ خیار مانع کے لئے ہو یا مشتری کے لئے یا دونوں کے لئے ہو) ملک کے لئے اسماء اور معنی علت ہوگی حکماً نہیں اسماء اس لئے کہ بیع، حکم ملک کے لئے موضوع ہے اور ملک بیع کی طرف منسوب ہوتی ہے اور معنی اس لئے کہ بیع، ثبوت ملک میں مؤثر ہے اور حکماً اس لئے نہیں کہ ثبوت ملک اس سے منفصل ہے کیونکہ ملک کا ثبوت، اجازت اور اسقاط خیار یا مدت کے گزرنے تک مؤخر رہتا ہے اور یہ اقسام مذکورہ سے قسم خاص کی مثال ہے سوال علت کی اس قسم میں تخصیص علت (یعنی مانع کی وجہ سے حکم کا علت سے مؤخر ہونے) کا محدور لازم آتا ہے۔ الجواب، اختلاف علت حقیقیہ میں ہے یعنی جو اسماء و معنی و حکماً علت ہو۔ و فیہ نظر اس میں اس

جگہ فزع ہی منظور نہیں ہو سکتا ہے الجواب تخصیص علل کے بارے جو ہمارا اختلاف ہے وہ اُن اوصاف کے بارے ہے جو احکام میں مؤثرہ ہوں ان علل میں اختلاف نہیں ہے جو کہ احکام شرعیہ ہیں جیسے عقود اور قسور کذا افاد صاحب التلویح و فیہ مافیہ اور قسم اول کی مثال ما قبل گزر چکی ہے یعنی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "مثل الیبع للملک والنکاح للحل والقتل للمقصاص کیونکہ ان امور میں سے ہر ایک علت نامہ ہے ان میں اوصاف ثلاثہ مذکورہ پائے جاتے ہیں۔

قولہ ودلائل کو نہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ بیع موقوف اور بیع بشرط غیار کو تم نے ملک کی علت قرار دیا ہے اور حکم ملک تو مترخی ہوتا ہے تو علت اور سبب کے مابین فرق نہ رہے گا کیونکہ سبب کا حکم بھی مترخی ہوتا ہے۔ الجواب: بیعین میں سے ہر ایک کے علت ہونے اور سبب نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ جب مالک کی اجازت اور اسقاط اختیار یا مدت کے گزرنے سے حکم کا مانع زائل ہو جاتے تو وقت عقد سے ہی بیعین مذکورین کے ساتھ حکم ملک ثابت ہو جاتا ہے حتیٰ کہ مشتری بیع کا اس کے زوائد متصلہ اور منفصلہ جیسے گھی دلد اور دودھ کا مستحق ہو جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ بیع مذکور علت ہے سبب نہیں کیونکہ سبب کا حکم اصل کی طرف مستند نہیں ہوتا۔ واعلم علت کی سبب کے ساتھ مشابہت اس امر پر مبنی ہے کہ علت اور حکم کے درمیان زمانہ متخلل ہو اور حکم وجود علت کے وقت کی طرف مستند نہ ہو جیسا کہ کوئی شخص شعبان میں یوں کہے "اجرتک الدار من غرة رمضان" تو وقت تکلم سے اجارہ ثابت نہیں ہو گا۔ بلکہ غرة رمضان سے ثابت ہو گا بخلاف بیع موقوف اور بیع بشرط اختیار کے کیونکہ ان دونوں میں حکم ملک وقت عقد سے ہی ثابت ہو جاتا ہے حتیٰ کہ مشتری بیع کا اس کے زوائد کے ساتھ مالک ہو جاتا ہے گویا کہ

اس جگہ زمانہ متخلل ہی نہیں ہوا۔۔۔ ہذا عند صاحب التوضیح و کشیں من المتأخرین رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اور فخر الاسلام اور آپ کے متبعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک علت کی سبب کے ساتھ مشابہت اس امر پر مبنی ہے کہ جب علت کا رکن پایا جاتے اور اس کی وصف نہ پائی جاتے تو حکم وجود وصف تک مترخی ہو گا جیسے اول حول میں نصاب زکوٰۃ کا ہونا پس اس وقت علت کا رکن کہ

وہ نصاب ہے پایا گیا ہے لیکن اس کی وصف کہ وہ نما ہے وہ حوالان حول سے قبل نہیں پائی گئی لہذا
 زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی اور وجوب حکم ایک سال تک متراخی ہوگا تو نصاب باعتبار وجوہ اصل کے علت ہے
 کہ اس کی حکم مضاف ہوتا ہے اور اس اعتبار سے کہ ایجاب حکم اس وصف پر موقوف ہے جس کا انتظار
 ہے سبب ہے اور وصول الی الحکم کا ذریعہ ہے اور حکم واسطہ یعنی وصف پر موقوف ہے پس اس اعتبار
 سے یہ علت شبیہ بالاسباب ہوگئی حاصل کلام یہ ہے کہ وہ شئی جو حکم تک پہنچاتے۔ اگر اُس شئی اور حکم کے
 درمیان کوئی واسطہ نہ ہو تو وہ علت محضہ حقیقیہ ہے ورنہ پس اگر واسطہ، علت مستقلہ حقیقیہ ہو تو وہ شئی سبب
 محض ہے ورنہ پس وہ ایسی علت ہے جو اسباب کے ساتھ مشابہ ہے کذا فی التلویح فاحفظ
 هذا المقام فانه ينفعك فيما سياتي من الكلام *

وَكَذَلِكَ عَقْدُ الْجَارَةِ عَلَيْهِ اسْمًا وَمَعْنَى لِحُكْمًا وَلِهَذَا صَحَّ تَعْيِيلُ
 الْأُجْرَةِ لَكِنَّهُ يَشْبَهُ الْأَسْبَابَ لِأَنَّهُ مِنْ مَعْنَى الْأُضَافَةِ حَتَّى
 لَا يَسْتَنِدَ حُكْمُهُ وَكَذَلِكَ كُلُّ إِنِّجَابٍ مُضَافٍ إِلَى وَقْتٍ عَلَيْهِ اسْمًا
 وَمَعْنَى لِحُكْمًا لَكِنَّهُ يَشْبَهُ الْأَسْبَابَ وَكَذَلِكَ نَصَابُ الزَّكَاةِ
 فِي أَوَّلِ الْحَوْلِ عَلَيْهِ اسْمٌ لِأَنَّهُ وَضِعَ لَهُ وَمَعْنَى يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي حُكْمِهِ
 لِأَنَّ الْغِنَاءَ يُوجِبُ الْمَوَاسَاةَ لَكِنَّهُ جُعِلَ عَلَيْهِ بِصِفَةِ الْغِنَاءِ فَلَمَّا
 تَرَخِيَ حُكْمُهُ أَشْبَهَ الْأَسْبَابَ لِأَنَّهُ إِنَّمَا تَرَخِيَ إِلَى مَا لَيْسَ
 بِمَحَادِثٍ بِهِ وَإِلَى مَا هُوَ شَبِيهُ بِالْعِلَلِ وَلَوْ كَانَ مُتَرَخِيًا إِلَى وَصْفٍ

لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ أَشْبَهُ الْعِلِّلِ وَكَانَ يَمْذُهِ الشَّبَهُ غَالِبًا لَا تَلِ
النِّصَابَ أَصْلًا وَالنَّمَاءُ وَفَقْدُ مِمَّنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ لَا يَظْهَرُ وَجُوبُ
الزَّكَاةِ فِي أَوَّلِ الْحَوْلِ قَطْعًا خِلَافِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْبُيُوعِ وَلَمَّا
أَشْبَهُ الْعِلْلَ وَكَانَ ذَلِكَ أَصْلًا كَانَ الْوَجُوبُ ثَابِتًا مِنَ الْأَصْلِ فِي
التَّقْدِيرِ حَتَّى صَحَّ التَّعْجِيلُ لَكِنَّهُ يَصِيرُ زَكَاةً بَعْدَ الْحَوْلِ

ترجمہ : اور اسی طرح عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے اسماء اور معنی علت ہے حکماً نہیں اور اسی وجہ
سے وجوب سے پہلے اجرت کا ادا کرنا صحیح ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے یاں وجہ کہ عقد اجارہ
میں معنی اضافت پایا جاتا ہے حتیٰ کہ عقد اجارہ کا حکم وقت عقد کی طرف مستند نہیں ہوتا اور اسی طرح ہر اثبات
حکم جو منسوب ہو وقت (مستقبل) کی طرف وہ ایجاب "حکم مضاف الیہ" کے لئے اسماء اور معنی علت ہے
حکماً نہیں لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے اور اسی طرح نصاب زکوٰۃ حوالان حول سے قبل وجوب زکوٰۃ
کے لئے اسماء اور معنی علت ہے حکماً نہیں۔ اسماء اس لئے علت ہے کہ نصاب زکوٰۃ، وجوب زکوٰۃ کے لئے
شرعاً موضوع ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ نصاب اپنے حکم یعنی وجوب زکوٰۃ میں مؤثر ہے کیونکہ
غنا، فقیر پر احسان کو واجب کرتی ہے لیکن نصاب کو وصف نما کے ساتھ علت قرار دیا گیا ہے پس جب
نصاب کا حکم (وجوب زکوٰۃ) وجود نما تک مؤثر ہو گیا تو یہ اسباب کے مشابہ ہو گیا کیا آپ دیکھتے نہیں
ہیں کہ نصاب کا حکم اصل نصاب سے اس چیز (یعنی نما) کی طرف متراخی ہوتا ہے جو نفس نصاب سے ثابت
ہیں ہوتی اور اس چیز یعنی نما کی طرف متراخی ہونا ہے جو علل کے مشابہ ہے (علت مستفادہ نہیں ہے) اور
جب حکم ایسی وصف یعنی نما کی طرف متراخی ہوتا ہے جو مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب، علل کے
مشابہ ہوا اور یہ شبہ غالب ہے کیونکہ نصاب اصل ہے اور نما وصف اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ ابتدا پر

سال میں قطعی طور پر زکوٰۃ کا وجوب ظاہر نہیں ہو گا بخلاف ان بیوع کے جن کا ذکر ہم ماقبل کر چکے ہیں اور جب نصاب، علت کے مشابہ ہوا اور یہ نصاب اصل تھا تو وجوب زکوٰۃ درحقیقت شرع شریف میں ابتداء سال سے ہوا ثابت ہو سکتی کہ حوالانِ حول سے قبل زکوٰۃ کا ادا کرنا صحیح ہے لیکن تمام حل سے قبل ادا کیا ہوا مال تمام حول کے بعد زکوٰۃ بنے گا۔

تقریر و تشریح: قولہ **و کذا لک عقد الاجارۃ الخ** یعنی اسی طرح عقد اجارہ ملک منفعت کی اسماء علت ہے کیونکہ عقد اجارہ شرعاً ملک منفعت کے لئے وضع کیا گیا ہے اور ملک منفعت کا حکم عقد اجارہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور معنی علت ہے کیونکہ عقد اجارہ اپنے حکم میں مؤثر ہے یہی وجہ ہے کہ نفع حاصل کرنے سے پہلے اجرت کا ادا کرنا صحیح ہے لیکن حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ اجارہ کا حکم یعنی ملک منافع، مدت اجارہ پوری ہونے تک آہستہ آہستہ پائی جاتی ہے، عقد اجارہ کے وقت تو منافع معدوم ہیں اور معدوم ملک کے محل ہونے کے قابل نہیں ہے اس لئے اس کو حکماً علت قرار نہیں دے سکتے۔

قولہ **ولہذا الخ** یہ اس امر پر دلیل ہے کہ عقد اجارہ، ملک منافع کے لئے معنی و اسماء علت ہے سبب نہیں ہے کیونکہ علت وہ ہوتی ہے کہ جب وہ پائی جاتے تو حکم صحیح ہو جاتا ہے جیسے نصاب زکوٰۃ، وجوب زکوٰۃ کی علت ہے جب نصاب حاصل ہو جاتے تو تمام حول سے قبل زکوٰۃ کا ادا کرنا صحیح ہو جاتا ہے اسی طرح عقد اجارہ جب پایا جاتے تو منافع حاصل کرنے سے قبل اجرت کا ادا کرنا صحیح ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ عقد اجارہ، ملک منافع کے لئے علت ہے سبب نہیں ہے۔

قولہ **لکنہ یشبہ الخ** یہ ماقبل سے استدراک ہے فرماتے ہیں عقد اجارہ، ایسی علت ہے جو معنی اضافت میں سبب کے مشابہ ہے، معنی اضافت یہ ہے کہ جس طرح سبب مستقبل کی طرف مضاف ہوتا ہے اسی طرح عقد اجارہ بھی مستقبل کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ عقد اجارہ، قسم خامس کی دوسری مثال ہے

لیکن پہلی مثال اور اس مثال میں فرق یہ ہے کہ پہلی مثال سبب کے مشابہ نہیں ہے اور عقد اجارہ سبب کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں وقت مستقبل کی طرف اضافت ہے جیسا کہ کوئی شخص شعبان میں کہے۔
 ”اجرتك الدار من غرة رمضان“ تو حکم غرة رمضان سے ثابت ہو گا پس عقد اجارہ جب وقت انعقاد سے ثابت نہیں ہوتا اور نہ اس کا حکم وجود علت کی طرف مستند ہوتا ہے۔ اس حیثیت سے یہ حکم شعبان سے ثابت نہیں ہوتا ہے تو یہ اجارہ، سبب کے مشابہ ہوا یا اس طور کہ اجارہ اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ متخلل ہے جیسا کہ سبب اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ متخلل ہوتا ہے۔
 قولہ ”و كذلك كل ايجاب الخ“ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم خامس کی تیسری مثال پیش کرتے ہیں کہ برائیا اثبات حکم جو کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو جیسے کوئی شخص کہے ”ا كنت طالق غدا“ تو وہ ايجاب، اسماء، علت ہے کیونکہ یہ حکم مضاف الیہ کے لئے موضوع ہے اور معنی علت ہے کیونکہ اس ايجاب کی اپنے حکم میں ناثر ہے اور حکماً علت نہیں ہے کیونکہ زمانہ اضافت تک وقوع حکم مؤخر رہتا ہے فی الحال حکم کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ لیکن یہ اسباب کے مشابہ ہے کیونکہ ايجاب اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ متخلل ہے اور حکم، وجود علت کی طرف بھی مستند نہیں ہے بایں حیثیت کہ حکم، وقت تکم سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ غدا سے ثابت ہوتا ہے۔

قولہ ”و كذلك نصاب الزکوة الخ“ یہ قسم خامس کی چوتھی مثال ہے کہ نصاب زکوة ابتداء حول میں وجوب زکوة کی اسماء علت ہے کیونکہ نصاب زکوة شرعاً وجوب زکوة کے لئے موضوع ہے اور معنی علت ہے کیونکہ نصاب اپنے حکم یعنی وجوب میں مؤخر ہے کیونکہ غنا، فقیر پر احسان کرنے کو واجب کرتی ہے اور غنا کا اعتبار نصاب سے ہے تو نصاب ہی اُس احسان کے لئے موجب ہوا جو ابتداء زکوة میں متحقق ہوتا ہے لیکن نصاب کو اُس صفت نماء کے ساتھ وجوب زکوة کی علت قرار دیا گیا ہے جس کے حولان حول کو قائم مقام کیا گیا ہے جیسے سفر کو مشقت کے قائم مقام کیا گیا ہے تو حولان حول سے قبل مال میں زکوة واجب نہیں ہوتی تو جب نصاب کا حکم (یعنی وجوب زکوة) وجود نما تک مؤخر ہو گیا (اور نما علت حقیقیہ نہیں ہے کیونکہ یہ وصف غیر مستقل بنفسہ ہے) تو نصاب (جو کہ علت ہے) اسباب کے مشابہ

ہو گیا : ہاں اگر حکم وجود نما تک مؤخر نہ ہوتا تو نصاب ایسی علت ہوتا جو اسباب کے مشابہ نہ ہو اور اگر نما
حکم کے لئے علت حقیقیہ ہوتی تو نصاب سبب محض ہوتا :۔

قولہ الاتری الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے علت مذکورہ کی اسباب کے ساتھ مشابہت کو دو وجہ
سے واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ امر آپ کو بخوبی معلوم ہے کہ نصاب کا حکم (وجوب زکوٰۃ) اصل نصاب
سے اس وصف نما کی طرف متراخی ہوتا ہے جو نفس نصاب سے ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ نما حقیقی
جو کہ حیوان میں دودھ، نسل، نگہی ہے اور تجارت میں مال کی زیارت ہے اور نما حکی جو کہ حلالان حول ہے
وہ نفس نصاب سے حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ سائے کے چرنے اور عمل تجارت اور اللہ تعالیٰ کی طرف
سے بھاؤ کے زیادہ کم ہونے سے حاصل ہوتی ہے پس جب حکم اس شئی کے متواخی ہو گیا جو نصاب کے
ساتھ ثابت نہیں ہوتی ہے تو نصاب اور حکم کے درمیان امر منفصل کے ساتھ انفصال ہو کر ہو گیا اور
نصاب (جو کہ علت ہے) کی سبب کے ساتھ مشابہت متحقق ہو گئی۔ اقول فیہ بحث کیونکہ اگر یہ
”امر منفصل“ علت ہو تو اس کا علت ہوتا اس بات کو واجب کرتا ہے کہ نصاب نفس سبب ہو نہ کہ
شبہہ بالسبب پس اسی لئے بعض فضلاء نے اس کلام کو اور آنے والے کلام (جو کہ وجہ ثانی ہے) کو
اس بات پر محمول کیا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی دلیل ہے کہ یوں کہا جاتے کہ نصاب کا حکم اس شئی کی طرف
متراخی ہوتا ہے جو نصاب کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی ہے اور وہ شئی نما ہے جو حکم کے لئے علت
مستقلہ نہیں ہے کیونکہ نما ایسی وصف ہے جو مستقل بنفسہ نہیں ہے لہذا نصاب علت شبہہ بالسبب
ہوا ہاں نما اگر علت مستقلہ ہوتی تو نصاب سبب حقیقی ہوتا فافہم :۔

قولہ والی ما ہو شبہہ بالعلل = یہ اس امر کی وجہ ثانی ہے کہ نصاب ایسی علت ہے جو سبب
کے مشابہ ہے یعنی نما جس کی طرف حکم متراخی ہوتا ہے شبہہ بالعلل ہے۔ علت مستقلہ نہیں ہے کہ امر پس
جب وہ علت مستقلہ نہیں ہے تو نصاب ایسی علت ہوا جو شبہہ بالسبب ہے سبب حقیقی نہیں ہے
کیونکہ اگر نما علت حقیقیہ ہوتی تو نصاب سبب حقیقی ہوتا کما بیتاً فی دلالت السارق

قولہ ولما کان المحکوم الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے

ہیں۔ اعتراض کی تقریر ہے کہ جب نماز علت حقیقیہ نہیں ہے تو نصاب ان دو امور کے درمیان متدد ہو گیا کہ یہ علت مشابہ بالسبب ہو یا سبب بالعلت ہو کیونکہ متوسط (نماز) جب علت حقیقیہ ہو تو اول سبب محض ہو گا کما علمت فی دلالت السارق اور متوسط جب علت حقیقیہ نہ ہو اور نہ شبہ بالعلت تو اول علت حقیقیہ ہو گا اور جب متوسط علت نہ ہو لیکن علت کے مشابہ ہو تو اول ان دو امور کے درمیان متردد ہو گا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے تو آپ نے نصاب کو علت مشابہ بالسبب قرار دیا ہے اور اس کو سبب مشابہ بالعلت قرار کیوں نہیں دیا ہے۔ الجواب صورت مذکور میں جب حکم ایسی وصف یعنی نماز کی طرف متراخی ہوتا ہے جو غیر مستقل بنفسہ ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہو گیا اور اگر نماز وصف مستقل بنفسہ ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا اور جب نماز وصف مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب بھی سبب حقیقی نہیں ہے تو لامحالہ نصاب علل کے مشابہ ہوا اور نصاب کے لئے شبہ علت غالب ہے کیونکہ نصاب اصل ہے اور نماز وصف اور اصل کو وصف پر ترجیح ہوتی ہے یعنی نصاب کے لئے شبہ علت اس کی اپنی ذات کی جہت سے ہے اور نصاب کے لئے شبہ سبب اس کے حکم کے اس نما پر موقوف ہونے کی جہت سے ہے جو کہ نصاب کی وصف اور اس کے تابع ہے پس نصاب کی اپنی ذات کے اعتبار سے جو شبہ حاصل ہوا ہے اس کو اس شبہ پر ترجیح ہوگی جو نصاب کے حکم کے اس نما پر موقوف ہونے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جو نماز نصاب کی وصف ہے تاکہ اصل کو فرع پر ترجیح حاصل ہو جائے اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ نصاب ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے اور یوں نہیں کہا کہ نصاب ایسا سبب ہے جو علت کے مشابہ ہے۔

قولہ ومن حکم الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس نصاب کا حکم ذکر کرتے ہیں "جو کہ ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے تو اس نصاب کا حکم یہ ہے کہ ابتداء سال میں قطعی طور پر زکوٰۃ کا وجوب ظاہر نہیں ہو گا یعنی نصاب جب ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے اور اس کا حکم وجود نماز تک مؤخر ہوتا ہے تو اس امر کا قول ممکن نہیں ہے کہ زکوٰۃ ابتداء حول میں قطعی طور پر واجب ہو جائے کیونکہ اس وقت وصف نماز موجود نہیں ہوتی ہے کیونکہ کوئی بھی علت موصوفہ اپنی وصف کے بغیر عامل نہیں ہو سکتی

قولہ بخلاف ما ذکرنا الخ یعنی بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کا یہ حکم نہیں ہے کیونکہ ان دونوں بیوع میں ملک کی علت اپنے رکن اور اپنی وصف (یعنی نفس بیع اور اس کی وصف) دونوں کے ساتھ موجود ہے لیکن مالک کا حق اور تعلیق بالشرط دونوں ثبوت حکم سے مانع ہیں پس مانع کے زوال کے وقت حکم اول ایجاب یعنی وقت عقد سے ثابت ہوگا، کما عرفت

قولہ ولما شبه العلل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حجب نصاب، علل کے مشابہ ہے اور اصل ہے اور نماز، فرع اور ایسا وصف ہے جو مستقل بنفسہ نہیں ہے کما مر تقریر یہ تو وجوب زکوٰۃ شرع شریف میں اصل کے لحاظ سے اول حول سے جواز ثابت ہوگا قطعی اور یقینی طور پر نہیں کیونکہ نماز وصف غیر مستقل بنفسہ ہے بلکہ اس کا قیام نصاب کے ساتھ ہے تو اس کا انتساب اصل نصاب کی طرف ہوا اور نصاب اول حول سے ہی حولی ہونے کے ساتھ منصف ہو گیا جیسے ایک درخت سو سال زمین پر قائم رہے تو وہ بعینہ اس بقار کے ساتھ اپنے اول انبات (اُگنے) سے موصوف ہوتا ہے تو حجب نصاب کی طرف نما کا استناد، اول حول سے ہے تو پھر وجوب جو نماز پر موقوف ہے وہ بھی اول حول سے نصاب کی طرف مستند ہوگا حتیٰ کہ تمام حول سے قبل زکوٰۃ کا ادا کرنا صحیح ہے کیونکہ اصل علت موجود ہے لیکن تمام حول سے قبل ادا کی ہوئی زکوٰۃ تمام حول کے بعد زکوٰۃ قرار پاتے گی کیونکہ فی الحال وصف علت معدوم ہے پس جب حول پورا ہو جاتے اور نصاب کامل ہو تو ادا شدہ زکوٰۃ جائز ہوگی کیونکہ وصف اول حول کی طرف مستند ہے اور حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام حول سے قبل زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک تمام حول سے قبل نصاب کے لئے علت کا حکم نہیں دیا جاتا اور نصاب کا نامی بالحول ہونا بمنزلہ وصف اخیر کے ہے پس تمام حول سے قبل زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ قبل کفارہ کی ادائیگی جائز نہیں ہوتی ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نصاب تمام حول سے قبل وجوب زکوٰۃ کے لئے علت نامہ ہے اس میں شبہ اسباب نہیں ہے اگر نصاب کا حولی ہونا علت ہوتا تو تمام حول سے قبل زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہ ہوتی جیسا کہ نصاب سے قبل زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہیں ہے بلکہ حول تو صاحب مال کی آسانی کے لئے زکوٰۃ کے مطالبہ کی آخری مدت ہے نو حضرت امام شافعی

کے نزدیک جب صاحبِ نصاب تمام حول سے قبل زکوٰۃ ادا کر دے تو حلولِ اجل پر موقوف ہونے کے بغیر وہ زکوٰۃ شمار ہوگی جیسے مقروض مدتِ مقررہ سے قبل اگر قرض ادا کر دے تو یہ قرض کی ادائیگی بغیر توقف کے متعذر ہوگی پس جب تمام حول سے قبل ادا کی ہوئی زکوٰۃ فی الحال زکوٰۃ ہے تو مالکِ نصاب کو تمام حول سے قبل فقیر سے اس کو رد کرنے کا حق نہیں ہے۔

وَكَذَلِكَ مَرَضُ الْمَوْتِ عَلَيْهِ لِتَغْيِيرِ الْأَحْكَامِ اسْمًا وَمَعْنَى إِلَّا أَنَّ
حُكْمَهُ يَثْبُتُ بِهِ بِوَصْفٍ لَا تَصَالُ بِالْمَوْتِ فَاشْتَبَاهَ الْأَسْبَابَ
مِنْ هَذَا الْوُجْهِ وَهُوَ عَلَيْهِ فِي الْحَقِيقَةِ وَهَذَا اشْتَبَاهُ بِالْعِلَلِ مِنَ
النَّصَابِ وَكَذَلِكَ شَرَاءُ الْقَرِيبِ عَلَيْهِ لِلْعِتْقِ لَكِنْ بِوَاسِطَةِ هِيَ
مِنْ مُوَجِّبَاتِ الشَّرَاءِ وَهُوَ الْمِلْكُ فَكَانَ عَلَيْهِ يَثْبُتُ السَّبَبُ كَالرَّمَى :

ترجمہ : اور اسی طرح مرض الموت، تغیرِ احکام کی اسما اور معنی علت ہے مگر بیشک مرض الموت کا حکم (حجر عن التصرقات) اس مرض کے ساتھ اس وقت ثابت ہوگا جب اس مرض سے موت واقع ہو جائے تو اس وجہ سے مرض الموت، اسباب کے مشابہ ہوگی اور مرض الموت درحقیقت علت ہے (سبب نہیں ہے) اور مرض الموت، نصاب کی بہ نسبت علل کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتی ہے اور اسی طرح ثلثہ قریب (کسی قریبی رشتہ دار کو خریدنا) عتق کی علت ہے لیکن اُس واسطہ کے ساتھ جو شرائع کے موجبات میں سے ہے اور وہ ملک ہے پس ثلثہ ایسی علت ہوئی جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی ہے۔

تقریر و تشریح قولہ و كذلك مرض الموت الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُس علت کی پانچویں مثال بیان فرماتے ہیں جو اسماء اور معنی علت ہو اور حکماً نہ ہو وہ مرض الموت ہے جو مریض کو تبرع یعنی ہبہ، صدقہ اور وصیت سے روک دینے کی اسماء علت ہے کیونکہ مرض الموت شرع شریف میں تصرفات و تبرعات کے اطلاق سے ان سے حجر کی طرف تغیر کے لئے موضوع ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ ثلث مال سے زائد میں تصرفات سے روکنے میں یہ مرض الموت ہی مؤثر ہے کما در فی حدیث سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حکماً علت نہیں اس لئے کہ حکم حجر اس وقت تک موقوف رہتا ہے جب تک کہ اسی مرض سے موت واقع نہ ہو جاتے۔ اگر اس نے مرض الموت میں اپنا سارا مال کسی کو ہبہ کر دیا پھر اس کی موت واقع ہو گئی تو اس کے مرنے کے بعد مہرب لہ سے دو حصے واپس لے لئے جائیں گے۔

قولہ وهذا الشیء بالعلل من النصاب : یعنی مرض مذکور نصاب کی بہ نسبت علل کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتی ہے کیونکہ وصف اتصال جس کی طرف حکم متراخی ہوتا ہے (یعنی موت) وہ مرض سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ وہ الام جو موت تک پہنچانے والے ہیں وہ مرض سے پیدا ہوتے ہیں۔ بخلاف نما کے کیونکہ نما نصاب سے پیدا نہیں ہوتی کما عرفت توجب وصف اتصال مرض سے پیدا ہونے کی وجہ سے اس کے لئے اجنبی نہیں ہے تو گو یا مرض کا حکم کسی امر اجنبی پر موقوف نہیں ہے۔ بخلاف نصاب کے اسی وجہ سے مرض الموت کی حکم کے لئے علیت، نصاب کی حکم کے لئے علیت سے اقویٰ ہے اور بعض حضرات نے اس مثال اور آنے والی مثال "یعنی شرما القریب" کو اُس علت کی مثال قرار دیا ہے جو اسباب کی جگہ میں ہو یعنی اس علت کی اسباب کے ساتھ مشابہت ہو اور فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کو جو اسباب کے ساتھ مشابہت رکھے اس کو اقسام سبعہ کے سوا ایک علیحدہ قسم شمار کیا ہے۔ پس اس علت اور علت اسماء و معنی للاحکماً کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ یہ دونوں امثلہ سابقہ میں صادق آتی ہیں اور صرف اول شرما قریب میں صادق آتی ہے ثانی نہیں اور صرف ثانی بیع موقوف میں صادق آتی ہے اول نہیں تو اس بنا پر شرما القریب اُس علت کی مثال نہیں ہے جو علت اسماء و معنی للاحکماً ہو :-

قولہ وکذلک شرار القریب الخ اور اسی طرح شرار قریب عتق کی علت ہے لیکن ایسے واسطے سے جو کہ شرعی کے مقتضیات میں سے ہے اور وہ ملک ہے کیونکہ شرعی، ملک کو واجب کرتی ہے اور ملک قریبی میں عتق کو واجب کرتی ہے۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”من ملک ذا رحم محرم منه عتق علیہ“ تو عتق ملک کے واسطے سے شرار قریب کی طرف مضاف ہوگا تو شرار القریب اس حیثیت سے کہ یہ علت کی علت ہے علت شمار ہوئی اور اس حیثیت سے کہ اس کے اور حکم کے درمیان واسطہ آتا ہے یہ سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی ہے کیونکہ رمی قتل کی علت ہے لیکن یہ سبب کے مشابہ ہے کیونکہ قتل بالرمی تیر کے کمان سے نکلنے اور ہوا میں گزرتے اور پھر مقتول کے جسم میں پیوست ہونے پر موقوف ہے حتیٰ کہ صرف رمی سے قصاص واجب نہیں ہوتا ہے اور جب یہ دساتر رمی کے موجبات میں سے ہیں تو رمی علت ہوئی سبب نہیں کا شرار للعتق۔

واعلم: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس مثال کے بارے میں تصریح نہیں کی ہے کہ یہ علت اسماء ومعنی لا حکماً کی مثال ہے جس طرح کہ دیگر مثالوں میں کی ہے اگرچہ انھوں نے اس مثال کو علت اسماء ومعنی لا حکماً کے امثلہ کے تحت درج کیا ہے تو اس طریقہ کار سے یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ یہ مثال علت اسماء ومعنی لا حکماً کی نہیں ہے بلکہ وہ علت اسماء ومعنی لا حکماً ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب اختیار کیا ہے اور اس قسم کو جو علت مشابہ بالاسباب ہے ایک علیحدہ قسم قرار دیا ہے اور اسی امر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اس کا ذکر اس علت کے بعد کیا ہے جو علت اسماء ومعنی لا حکماً ہے۔ نامی اور المولوی ہیں کہ ظاہر امر یہ ہے کہ شرار قریب ”اس علت کے قبیل سے ہے جس میں امور ثلاثہ مجتمع ہوں کیونکہ اس میں اضافت اور تاثیر اور مغایرت تینوں امور موجود ہیں اور یہ علت اسماء ومعنی لا حکماً کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ اس میں حکم غیر منراخی ہے اور یہ اسباب کے مشابہ ہے کیونکہ صورتہ اس کے اور حکم کے درمیان علت کا واسطہ ہے تو اس بنا پر اس علت جو اسماء ومعنی لا حکماً ہے کے درمیان اور اس علت کے درمیان جو اسباب کے مشابہ ہے عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کذا فی التوضیح وقد رضو بہ صاحب التلویح لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ یہ مثال علت اسماء ومعنی لا حکماً کی ہے کیونکہ شرار

قریب بشرط الخیار حکم سے منفک ہوتا ہے اور یہ قدر اس کے علت اسماء و معنی لاحقاً ہونے کے لئے کافی ہے باقی اس کی تصریح اس لئے نہیں کی ہے کہ کبھی انفاک نہیں ہوتا ہے۔

وَإِذَا تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤْتَرَيْنِ كَانَ أَخْرُصًا وَجُودًا عِلَّةً
حُكْمًا لِأَنَّ الْحُكْمَ يُضَافُ إِلَيْهِ لِرُجْحَانِهِ عَلَى الْأَوَّلِ بِالْوُجُودِ عِنْدَهُ
وَمَعْنَى لَا نَهْ مُؤْتَرِفِيهِ وَلِلأَوَّلِ شَبَهَةٌ الْعِلَلِ حَتَّى قُلْنَا إِنَّ
حُرْمَةَ النِّسَاءِ ثَبَتَ بِأَحَدٍ وَصَفَى عِلَّةَ الرَّبُّوَالِ لِأَنَّ فِي الرَّبُّوَالِ النَّسَبِ
شَبَهَةً الْفَضْلِ فَيُثَبَّتُ بِشَبَهَةِ الْعِلَّةِ وَالسَّفَرِ عِلَّةٌ لِلرَّحْصَةِ اسْمًا
وَحُكْمًا لَا مَعْنَى فَإِنَّ الْمُؤْتَرِيَّ الْمَشَقَّةَ لَكِنَّ السَّبَبَ أُقِيمَ
مَقَامَ مَا تَيَسَّرَ وَإِقَامَةُ الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهِ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا إِقَامَةُ
السَّبَبِ الدَّاعِي مَقَامَ الْمَدْعُوِّ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَالثَّانِي إِقَامَةُ
الدَّلِيلِ مَقَامَ الْمَدْلُولِ كَمَا فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمُحِبِّتِ أُقِيمَ مَقَامَ الْمُحِبَّةِ فِي قَوْلِهِ
إِنْ أَحْبَبْتَنِي فَأَنْتَ طَالِقٌ وَكَمَا فِي الطُّصْرِ أُقِيمَ مَقَامَ الْحَاجَةِ فِي
إِبَاحَةِ الطَّلَاقِ :

ترجمہ : اور جبکہ کا تعلق دو مؤثر و وصفوں کے ساتھ ہوتا تو ان دو وصفوں میں سے آخری وصف وجود
حکم کے لئے علت حکماً ہوگی کیونکہ حکم اسی کی طرف مضاف ہوتا ہے اس لئے کہ اس کو وصف اول پر

بایں وجہ تزییح حاصل ہے کہ اس کے پاتے جاتے پر حکم پایا جاتا ہے اور یہ علت معنی بھی ہے کیونکہ یہی آخری وصف حکم میں مؤثر ہے اور وصف اول علل کے مشابہ ہے حتیٰ کہ ہم نے کہا ہے کہ ادھار کے رہا کی حرمت، رہا کی علت کی دو وصفوں میں سے ایک وصف کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کیونکہ ادھار کی مع میں جو رہا ہے وہ فضل کے مشابہ ہے پس وہ رہا شبہہ بالعلت سے ثابت ہوگا اور سفر، رخصت کی علت اسمًا و حکماً لا معنی ہے کیونکہ رخصت میں مؤثر مشقت ہے (سفر نہیں ہے) لیکن مشقت کے سبب یعنی سفر کو آسانی کے پیش نظر مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور ایک شئی کو دوسری شئی کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک یہ ہے کہ سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا جیسے سفر کو مشقت اور مرض کو تلف اور ازدیاد المرض کے قائم مقام کرنا ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا جیسے قائل کے اپنی بیوی کے بارے اس قول "ان اجبتی فانت طالق" کے جواب میں محبت کی خبر میں محبت کی خبر کو محبت کے قائم مقام کیا گیا ہے جیسا کہ لھر کو اباحت طلاق میں حاجت الی الطلاق کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ واذا تعلق الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس علت کی مثال بیان فرماتے ہیں جو علت معنی و حکماً ہو اور اسماً نہ ہو کہ جب حکم کا تعلق دو مؤثر وصفوں کے ساتھ ہو جیسے عتق کے لئے قرابت اور ملک ہے تو ان دو مؤثر وصفوں میں سے آخری وصف وجود حکم کے لئے علت حکماً ہوگی کیونکہ اس آخری وصف کے پاتے جانے کے وقت حکم پایا جاتا ہے اور وصف اول اگرچہ موجود ہے لیکن حکم اس کی طرف مضاف نہیں ہوگا بلکہ وصف اخیر کی طرف مضاف ہوگا کیونکہ وصف اخیر کو وصف اول پر بایں وجہ تزییح حاصل ہے کہ وصف اخیر کے پاتے جانے کے وقت حکم پایا جاتا ہے تو جب حکم، وصف اخیر کے پاتے جانے کے وقت پایا گیا اور وصف اول کے ساتھ نہیں پایا گیا تو وصف اخیر وصف اول پر راجح ہوئی تو اس کے راجح ہونے کی بناء پر حکم اسی کی طرف مضاف ہوگا پس گویا کہ وصف اول حکم معدوم میں ہے اور وصف اخیر علت معنی بھی ہے کیونکہ وصف اخیر حکم میں مؤثر ہے البتہ وصف اول علت معنی ہے اسمًا اور حکماً نہیں ہے جیسا کہ قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کی

علت ہے لیکن قرابت اور ملک میں سے جو بھی وصف اخیر بنے وہ حکم میں مؤثر ہوگی لہذا اگر ملک وصف اخیر ہو یاں طور
 کہ کوئی شخص ایسے عبد کو خریدے جو اس کا قریبی رشتہ دار اور محرم ہے تو اس صورت میں ملک عتق کی حکماً علت ہے
 کیونکہ ملک کے پاتے جانے کے وقت عتق پایا گیا ہے اور یہی علت بھی علت ہے کیونکہ عتق میں مؤثر ہے اسماء علت
 نہیں ہے کیونکہ ملک عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ عتق کے لئے قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ موضوع ہوا ہے۔
 اور وصف اول یعنی قرابت صرف علت معنی ہے کیونکہ قرابت بھی عتق میں مؤثر ہے کما فرضنا: اور اگر قرابت
 وصف اخیر ہو یاں طور کہ کسی شخص نے عبد مجہول النسب کو خریدا پھر اُس نے دعویٰ کر دیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے یا بھائی
 ہے تو اس صورت میں قرابت عتق کی علت حکماً ہوگی کیونکہ قرابت کے پاتے جانے کے وقت عتق پایا گیا ہے اور
 یہ معنی بھی علت ہوگی کیونکہ قرابت عتق میں مؤثر ہے البتہ اسماء علت نہیں ہوگی کیونکہ قرابت عتق کے لئے موضوع
 نہیں ہوتی ہے اور ملک اس صورت میں صرف معنی علت ہوگی کیونکہ ملک عتق میں مؤثر ہے۔ کما فرض اور حکماً علت نہیں ہے
 کیونکہ اس کے پاتے جانے کے وقت عتق نہیں پایا گیا بلکہ عتق اس وقت متحقق ہوا ہے جب اُس نے قرابت کا دعویٰ کیا ہے
 اور ملک اسماء بھی علت نہیں ہے کیونکہ ملک عتق کے لئے موضوع نہیں ہے ہذا توضیح المقام و تنقیح المرام :-

قوله ولا قول شبهة العلل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وصف اول علت کے مشابہ
 ہے اور وہ سبب محض غیر مؤثر فی المعلول نہیں ہے ورنہ جزئاً اخیر تنہا علت بن جلتے گی۔ ان دونوں کا مجموعہ علت
 نہیں بنے گا اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ اُدھار کے ربو کی حرمت علت ربو کی دو صفوں (یعنی جنس اور قدر) میں سے
 ایک وصف کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کیونکہ اُدھار کی بیع میں جو ربو ہے وہ فصل کے مشابہ ہے حقیقتہً فصل نہیں
 ہے لہذا وہ شبیہ بالعلۃ سے ثابت ہوگا۔ تفریک کا حاصل یہ ہے کہ ربو دو قسم ہے ایک حقیقی ربو ہے اور دوسرا
 شبیہ بالربو ہے حقیقی ربو کے لئے علت بھی حقیقی ہوگی اور شبیہ بالربو کے لئے علت بھی شبیہ بالعلۃ ہوگی۔
 حقیقی ربو تو یہ ہے کہ حقیقتہً زیادتی ہو جیسے گندم کا ایک من دیکر گندم کے دو من لینے اور ہمارے نزدیک اس کی
 علت قدر اور جنس ہے اور یہ حقیقی علت ہے اور شبیہ بالربو اُدھار کی بیع میں ہوتا ہے اس کے شبیہ بالربو ہونے
 پر دلیل یہ ہے کہ نقد اور اُدھار میں قیمت کا تفاوت ہوتا رہتا ہے اشیاء فروخت کرنے والے اُدھار کی صورت
 میں اشیاء کی قیمت میں زیادتی کر دیتے ہیں جبکہ نقد کی صورت میں اس سے کم قیمت پر فروخت کرتے ہیں تو نقد اور

اُدھار کی صورت میں قیمت میں تفاوت کی وجہ سے اُدھار بھی رہا کہ مشابہ ہو گیا حقیقتہً رہا نہیں تو پھر اس کی علت بھی تشبیہ بالعتہ ہوگی اور وہ قدر اور جنس دونوں میں سے ایک ہوگی پس جس طرح قوتی، قوتی سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح ضعیف، ضعیف سے ثابت ہوگا مثلاً ایک شخص نے ایک ہڈی کپڑا دوسرے کو دیا اور اس کو کہا کہ دو ماہ بعد مجھے ایک اسی قسم کا ہڈی کپڑا دینا تو اس صورت میں ایک وصف یعنی جنس پائی گئی ہے لہذا یہ اُدھار جائز نہیں ہے اور دوسری مثال کہ اس میں صرف قدر پائی جاتے جیسے ایک شخص نے دوسرے کو ایک بورسی گندم کی دی اور کہا کہ مجھے دو ماہ بعد دو بورسی جو کی دینا تو یہاں رہا کی ایک وصف یعنی قدر پائی گئی ہے لہذا یہ اُدھار جائز نہیں ہے۔

قولہ والسفر الخ یہ اس علت کی مثال ہے جو اسماء و حکماً علت ہو اور معنی علت نہ ہو جیسے سفر، رخصت کی علت ہے اسماء کیونکہ شرع شریف میں سفر ہی کی طرف رخصت کی نسبت کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے۔ ”القصّر رخصتہ للسفر“ اور سفر حکماً بھی رخصت کی علت ہے کیونکہ سفر شروع ہونے کے متصل ہی بلا تاخیر حکم رخصت ثابت ہو جاتا ہے البتہ سفر رخصت کے لئے معنی علت نہیں ہے کیونکہ ثبوت رخصت میں نفس سفر مؤثر نہیں ہے بلکہ اصل مؤثر مشقت ہے کما اشار الیہ اللہ تعالیٰ ”یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر“ اور مشقت چونکہ ایک باطنی امر ہے لوگوں کے احوال اس میں تفاوت ہوتے ہیں پس اس کی حقیقت پر توقف و اطلاع ممکن ہے تو شرع شریف نے سفر کو آسانی کے پیش نظر مشقت کے قائم مقام کر دیا ہے کیونکہ سفر مشقت کا غالب طور پر سبب بنتا ہے۔

قولہ واقامت الشی الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک ضابطہ ذکر کرتے ہیں جو دراصل مسائل علت اور سبب کے تہہ میں سے ہے فرماتے ہیں کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے قائم مقام کرنا دو قسم ہے۔ اُن میں سے ایک قسم یہ ہے کہ سبب داعی، مدعو کے قائم مقام ہو جیسا کہ سفر اور مرض میں ہے تو سفر مشقت کا سبب داعی ہے چونکہ مشقت پر اطلاع متعذر ہے اس لئے سفر کو مشقت کے قائم مقام کیا گیا ہے اور اس کو رخصت کی علت اسماء و حکماً قرار دیا گیا ہے اور اسی طرح مرض، تلف اور از دیار مرض کا سبب داعی ہے اور جب تلف اور از دیار مرض (جو کہ رخصت کے لئے موجب حقیقی ہے) کے امر باطنی ہونے کی بنا پر اطلاع متعذر ہے

تو اس کی طرف حکم کی اضافت کا اعتبار ساقط ہو گیا ہے اور مرض کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور حکم اسی مرض کے متعلق ہو گیا ہے۔

قولہ والثانی اقامۃ الدلیل الخ اور دوسری قسم یہ ہے کہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسا کہ محبت کے بارے خبر میں ہے کہ میاں اُس خبر کو جو اس محبت کی دلیل ہے جو قلب میں ہوتی ہے کے قائم مقام کیا گیا ہے اور اس محبت پر بغیر اس کلام کے اطلاع ممکن نہیں ہے جو کہ مافی القلب پر دال ہو جیسا کہ یہ ایک محاورہ ہے۔ ”جمل الکلام علی الفواد دلیل“ مثلاً ایک شخص اپنی زوجہ کو کہتا ہے ”ان احببتنی“ افاقت طالق“ تو اس کی بیوی نے اس کے جواب میں کہہ دیا ”احبک“ تو طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ اُس طہر میں ہوتا ہے جو خالی عن الجماع ہو کہ وہ طہر حاجتِ طلاق پر دلیل ہے تو اُس طہر کو باحتِ طلاق میں حاجتِ الی الطلاق کے قائم مقام کیا گیا ہے یعنی طلاق ایک امر ممنوع ہے کیونکہ اس میں نکاح مسنون کو قطع کرنا کرنا ہے مگر اس کو ضرورۃً مشروع قرار دیا گیا ہے جبکہ حقوقِ نکاح کی بجا آوری سے عجز ظاہر ہو جائے تو اس عجز کے پیش نظر طلاق کی حاجت ہوتی ہے اور حاجتِ امرِ باطن ہے اس پر اطلاع متعدد ہے پس اس کی دلیل (کہ وہ ایسا زمانہ ہے کہ اُس میں عورت کی طرف رغبت ابھرتی ہے اور وہ ایسا طہر ہے جو جماع سے خالی ہو) کو آسانی پیدا کرنے کی غرض سے حاجت کے قائم مقام کیا گیا ہے، اقول فیہ ضعف کیونکہ نفسِ طہر دلیلِ حاجت نہیں ہے کمالا یخفی علی النہی تو امدلی یہ ہے کہ یوں تقریر کی جائے کہ دلیلِ حاجت، طہر مذکور میں اقدام علی الطلاق ہے کیونکہ طہر جو جماع سے خالی ہو یہ ایسا زمانہ ہوتا ہے کہ اس میں وطی کی رغبت ہوتی ہے تو جب اس زمانہ میں وہ طلاق کا ارادہ رکھتا ہے تو اس سے بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کو اُس طلاق کی حاجت ہے جو مانع عن الوطی ہے۔ فائدہ سبب اور دلیل میں یہ فرق ہے کہ سبب کی سبب میں تاثیر ہوتی ہے سبب اس تاثیر سے خالی نہیں ہوتا ہے اور دلیل کبھی اس تاثیر سے خالی بھی ہوتی ہے تو دلیل کا صرف یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اس سے مدلول کا علم آتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب: تنبیہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے علت کی تمام اقسام کی مثلہ بیان نہیں کیں اور بعض کی مثلہ بیان کی ہیں تو بعض مثلہ پر اس لئے اقتصار کیا ہے کہ بہت سارے مسائل اختلافیہ ان ہی مثلہ پر مبنی ہیں۔

وَأَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ الْحُكْمُ وَجُزْءًا
عِنْدَهُ لَا وَجُوبًا بِهٍ فَالطَّلَاقُ الْمُدَّتُّ بِدُخُولِ الدَّارِ يُوجَدُ بِقَوْلِهِ أَنْتَ
طَالِقٌ عِنْدَ دُخُولِ الدَّارِ لَا بِهٍ وَقَدْ يَقَادِرُ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّةِ كَحُفْرِ
الْبَيْرِ فِي الطَّرِيقِ هُوَ شَرْطُ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الثَّقَلَ عَلَهُ السَّقُوطُ
وَالْمُشْيُ سَبَبٌ مُحْضٌ لَكِنَّ الْأَرْضَ كَانَتْ مُسَكَّةً مَا فَعَلَتْ عَمَلِ الثَّقَلِ
فَصَارَ الْحُفْرُ إِزَالَةً بَدَلًا لِمَا فَتَبَيَّنَ أَنَّ شَرْطًا وَلَكِنَّ الْعِلَّةَ لَيْسَتْ
بِمُصَالِحَةٍ لِلْحُكْمِ لِأَنَّ الثَّقَلَ أَمْرٌ طَبْعِيٌّ لَا تَعْدِي فِيهِ وَالْمُشْيُ مُبَاحٌ
بِلَا شُبْهَةٍ فَلَمْ يَصْلَحْ أَنْ يُجْعَلَ عِلَّةً بِوَاسِطَةِ الثَّقَلِ وَإِذَا لَمْ
يُعَارِضِ الشَّرْطُ مَا هُوَ عِلَّةٌ وَلِلشَّرْطِ شُبْهَةٌ بِالْعِلَلِ لِأَنَّهُ يَتَعَلَّقُ
بِهِ مِنَ الْوُجُودِ أَقِيمَ مَقَامَ الْعِلَّةِ فِي الضَّمَانِ النَّفْسِ وَالْأَمْوَالِ جَمِيعًا

ترجمہ : اور شرط پس وہ شریعت میں اس چیز سے عبارت ہے کہ جس کی طرف حکم کا وجود مضاف ہو
وجوب مضاف نہ ہو پس طلاق جو کہ دخول دار پر معلق ہے وہ قاتل کے اس قول "انت طالق" کے ساتھ دخول دار
کے وقت پائی جاتے گی دخول دار کے ساتھ واجب نہیں ہوگی اور کبھی کبھی شرط علت کے قائم مقام ہوتی ہے جیسے
راستہ میں کنواں کھودنا یہ درحقیقت شرط ہے کیونکہ کنواں میں گرنے کی حقیقی علت تو بدن کا ثقل اور بھاری پن
ہے اور کنواں تنک چل کر جانا سبب محض ہے لیکن زمین ثقل کے عمل (یعنی نیچے جانے) کے لئے روک ٹوک
مانع بنی ہوئی تھی پس کنواں کھودنا مانع کو دور کر دینا ہے پس ثابت ہو گیا کہ کنواں کھودنا شرط ہے لیکن علت یعنی

نقل حکم کے لئے صالح نہیں ہے کیونکہ نقل امر طبعی ہے اس میں تعدی نہیں ہے اور شئی بلاشبہ مباح ہے
لہذا یہ اس امر کی صالح نہیں ہے کہ اس کو بواسطہ نقل علت قرار دیا جائے اور جب علت شرط کے معارض
نہیں ہے اور شرط کے لئے علل کے ساتھ مشابہت بھی ہے کیونکہ جس طرح علت کے ساتھ وجود حکم معلق ہوتا
ہے اور اسی طرح شرط کے ساتھ بھی وجود حکم معلق ہوتا ہے تو شرط کو ضمان نفس اور ضمان اموال دونوں میں علت
کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ ولما الشرط الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے احکام موضوعہ کی
تیسری قسم یعنی شرط کا ذکر کرتے ہیں۔ شرط کا لغوی معنی علامت ہے اور اصطلاح شرع میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں
جس کی طرف حکم کا وجود مضاف ہو حکم کا وجوب مضاف نہ ہو یعنی جس پر حکم کا وجود موقوف ہو باقی طور کہ اس کے
پاتے جانے کے وقت حکم پایا جائے اور اس پر حکم کا وجوب موقوف نہ ہو: وجود حکم کی قید سے سبب اور علامت
خارج ہو گئے اور عدم وجوب حکم کی قید سے علت خارج ہو گئی پس شرط کی تعریف جامع مانع ہو گئی، واعلم اہل
تحقیق کے نزدیک شرط کی چار قسمیں ہیں (۱) شرط محض (۲) وہ شرط کہ اس میں علت کا معنی ہو (۳) وہ شرط
کہ اس میں تبعیت کا معنی ہو (۴) شرط مجاز یعنی اسما و معنی لا حکما مثل اول الشرطین کے کہ ان دونوں کے مجموعہ
کے ساتھ حکم معلق ہو: وجہ ضبط یہ ہے کہ اگر وجود حکم شرط کی طرف مضاف نہ ہو تو یہ قسم باطل ہے اور اگر
اس شرط کی طرف وجود حکم مضاف ہو تو اگر شرط اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا ایسا فعل متخلل ہو جو شرط کی
طرف منسوب نہیں ہے اور یہ شرط غیر متصل با حکم ہے جیسے غلام کی بیٹری کو کھولنا تو یہ قسم ثالث ہے اور اگر
شرط اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا فعل مذکور متخلل نہ ہو پس اگر شرط کے ایسی علت معارض نہ ہو جو حکم کی
اضافت کی صالح ہے تو یہ قسم ثانی ہے جیسے اس مشکیزہ کو پھاڑ دینا جس میں کوئی مائع چیز ہو جو پھاڑ دینے
سے بہہ جائے اور اگر شرط کے لئے ایسی علت معارض ہو جو حکم کی اضافت کی صالح ہو تو وہ قسم اول ہے جیسے
دخول دار ہے اور فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ نے قسم خامس بھی ذکر فرمائی ہے جس کا نام ”شرط فی معنی العلامۃ ہے“
یعنی وہ شرط جو خالص علامت کے مشابہ ہو جیسے حصان، زنا کے سلسلہ میں کیونکہ ان کے نزدیک علامت

اقسام شرط میں سے ہے تو اس بناء پر شرط کے کل پانچ اقسام ہوتے۔

قولہ فالطلاق المعلق الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے شرط کی قسم اول کی مثال ذکر کرتے ہیں یعنی جب کوئی شخص اپنی بیوی کو یوں کہے ”ان دخلت الدار فانت طالق“ تو جب اس کی بیوی دارِ مذکورہ میں داخل ہوگی تو دخول کے وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور دخول دار کے ساتھ طلاق واجب نہیں ہوگی بلکہ طلاق کا وجوب اُس کے قول ”ان دخلت الدار فانت طالق“ کے ساتھ ہوگا لیکن طلاق کا وجود دخول دار والی شرط پر موقوف ہوگا تو دخول اس حیثیت سے کہ اس کا اثر طلاق میں نہیں ہے نہ وجوب یعنی ثبوت میں اور نہ اس کی طرف وصول میں تو یہ دخول نہ سبب ہوا اور نہ علت بلکہ علامۃ محضہ ہوا اور وجوب اس کی علل کے ساتھ مشابہت تھی اور یہ علامۃ اور علت کے مابین دائرہ تھا تو ہم نے اس وجہ سے اس کا نام شرط رکھا اس حیثیت سے کہ اس کی طرف وجود طلاق مضاف ہوتا ہے۔

قولہ وقد بقام الشرط الخ یہ شرط کی قسم ثانی کا بیان ہے یعنی کبھی کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کیا جاتا ہے بایں طور کہ شرط علت کا غلبہ ہوتا ہے اگرچہ اس کے لئے درحقیقت تاثیر نہیں ہے جیسے کوئی شخص راستہ میں کنواں کھودے اور یہ راستہ حافر کا مملوک نہیں ہے تو کنواں کھودنا درحقیقت کسی کے اس میں گر کر ہلاک یا ضائع ہونے کی شرط ہے کیونکہ کنواں میں گرنے کی حقیقی علت تو بدن کا ثقل یعنی بھاری پن ہے کیونکہ بھاری چیز کا میلان نیچے کی طرف ہوتا ہے لیکن زمین اس کے نیچے کی طرف جانے سے رکاوٹ اور مانع ہے اور کنواں کھودنا گویا مانع کو زائل کر دینا ہے اور مانع کا زائل ہو جانا وجود شرط کے قبیل سے ہے باقی کنواں تک چل کر جانا سبب محض ہے گرنے کی علت نہیں ہے بایں دلیل کہ اگر کوئی شخص کسی جگہ پر سویا ہوا ہو تو اُس کے نیچے سے زمین کھود کر کنواں بنانے کی صورت میں وہ گر جائے گا تو یہاں مٹی کے بغیر گزنا محقق ہو گیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ مٹی سبب محض ہے علت نہیں ہے تو کنواں کھودنے کو جو کہ درحقیقت شرط تلف ہے حکم ضمان عائد کرنے میں علت کے قائم مقام کیا گیا ہے سوال علت کے موجود ہونے کی صورت میں حکم شرط کی طرف مضاف نہیں ہوا کرتا اور صورت مذکورہ میں ہلاک ہونے کی علت ثقل موجود ہے اور شرط کنواں کھودنا ہے تو ضروری ہوا کہ حکم کی اضافت ثقل کی طرف کی جائے نہ کہ حفر کی طرف لہذا ضمان کا وجوب نہیں ہونا چاہیے۔

الجواب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس سوال کا جواب اپنے قول "ولكن العِلَّتُ الخ" سے دیتے ہیں کہ صورتِ مذکورہ میں علت یعنی ثقل حکم کی اضافت کا صالح نہیں ہے کیونکہ ثقل امر طبعی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اسی طرح پیدا فرمایا ہے اس میں تقدی نہیں ہے اور ضمان مذکور ضمانِ عدوان ہے تو یہ اس چیز کا صالح نہیں ہوگا جس میں عدوان نہیں ہے پس ثابت ہو گیا کہ علت مذکورہ اس امر کی صالح نہیں ہے کہ اس کی طرف حکم مذکور کی اضافت کی جاتے اور حکم اُس وقت علت کی طرف مضاف ہوا کرتا ہے جب وہ علت حکم کے مضاف ہونے کی صالح ہو اور جب وہ حکم کے مضاف ایسا ہونے کی صالح نہ ہو تو حکم اس کی طرف کیسے مضاف ہو سکتا ہے فلم یصح ما قلتم، سوال چلئے ہم نے تسلیم کر لیا کہ صورتِ مذکورہ میں حکم، علت کی طرف مضاف نہیں ہو سکتا کیونکہ علت اس کی صالح ہی نہیں ہے تو پھر سبب یعنی مثنیٰ کے ہوتے ہوتے آپ نے شرط کی طرف حکم کی اضافت کیوں کی ہے کیونکہ شرط، سبب سے بعد ہے تو چاہیے یہ تھا کہ حکم کی اضافت مثنیٰ کی طرف کرتے۔ الجواب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس سوال کا جواب اپنے قول "والمشي مباح الخ" سے دیتے ہیں کہ مثنیٰ تو بلاشبہ مباح امر ہے لہذا یہ اس کا صالح نہیں ہے کہ اس کو ثقل کے واسطے سے تلف کی علت قرار دیا جاتے کیونکہ وہ چیز جو واجب ہے وہ ضمان جنایت ہے اور جب مثنیٰ امر مباح ہے تو اس میں جنایت نہیں ہوگی اور جنایت کے بغیر تو ضمان نہیں ہے لہذا مثنیٰ بھی اس امر کے لئے صالح نہیں ہے کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو لہذا اب ضروری ہوا کہ حکم شرط کی طرف مضاف ہو۔ اسی کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "واذا لم يعارض الخ" کہ جب علت یعنی ثقل، شرط کے معارض نہیں ہے کیونکہ ثقل اس بات کا صالح نہیں ہے کہ حکم کی اضافت میں شرط کا معارض ہو کمربیانہ اور اس کے ساتھ ساتھ شرط اس امر میں علل کے مشابہ ہے کہ اس کے ساتھ وجود حکم متعلق ہوتا ہے جس طرح کہ علت کے ساتھ حکم متعلق ہوتا ہے (مصنف کے قول "لما يتعلق به من الوجود" میں تبہ کی ضمیر کا مرجع "الشرط" ہے اور "من الوجود" مآ کا بیان ہے) تو ضمان نفس و اموال دونوں میں شرط کو علت کے قائم مقام کیا گیا ہے لہذا جب کوئی شخص کنیز میں گر کر مر جاتے یا کوئی اور شی اس میں گر کر ضائع ہو جاتے تو نفس اور اُس شی آخر کی ضمان حُجر کے ساتھ واجب ہوگی لیکن کفارہ واجب نہیں ہوگا اور نہ میراث سے محرومی ہوگی کیونکہ

ان دونوں کا تعلق مباشرت کے ساتھ ہے اور یہاں قتل کے لئے مباشرت نہیں پائی گئی

وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ وَلِهَذَا
قُلْنَا إِنَّ شَهْوَ الشَّرْطِ وَالْيَمِينَ إِذَا رَجَعُوا جَمِيعًا بَعْدَ الْحُكْمِ إِنَّ
الضَّمَانَ عَلَى شَهْوَ الْيَمِينِ لَا تَهْمُ شَهْوَ الْعِلَّةِ وَكَذَلِكَ الْعِلَّةُ
وَالسَّبَبُ إِذَا اجْتَمَعَا سَقَطَ حُكْمُ السَّبَبِ كَشَهْوَ التَّخْيِيرِ
الِاخْتِيَارِ إِذَا اجْتَمَعَا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوا بَعْدَ الْحُكْمِ إِنَّ
الضَّمَانَ عَلَى شَهْوَ الْاخْتِيَارِ لِأَنَّهُ هُوَ الْعِلَّةُ وَالتَّخْيِيرُ سَبَبٌ وَعَلَى
هَذَا قُلْنَا إِذَا اخْتَلَفَ الْوَلِيُّ وَالْحَافِرُ قُتِلَ الْحَافِرُ إِنَّهُ اسْقَطَ نَفْسَهُ
كَانَ الْقَوْلُ قَوْلُهُ اسْتَحْسَانًا لِأَنَّهُ يَتِمُّ سَكُّ بِمَا هُوَ لَا ضَلُّ وَهُوَ صِلَاحِيَّةٌ
الْعِلَّةُ بِالْحُكْمِ وَيُنْكَرُ خِلَافَةُ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا إِذَا ادَّعَى الْجَارِحُ الْمَوْتَ
بِسَبَبِ آخَرَ لَا يُصَدَّقُ لِأَنَّهُ صَاحِبُ عِلَّةٍ :

ترجمہ : اور جب علت اس امر کی صالح ہو کہ اس کی طرف حکم کی اضافت ہو تو شرط، علت کے حکم میں نہیں ہوگی اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ شرط اور یمین کے شہود جب تمام کے تمام حکم کے نفاذ کے بعد رجوع کر لیں تو ضمان شہود یمین پر ہوگی کیونکہ یہ شہود علت ہیں اور اسی طرح جب علت مذکورہ اور سبب دونوں جمع ہوں تو سبب کا حکم سا قاطع ہو جائے گا جیسے تخیر اور اختیار کے شہود جب طلاق اور عتاق میں مجتمع ہوں

پھر حکم کے بعد رجوع کر لیں تو ضمان شہود اختیار پر ہوگی کیونکہ یہی علت ہے اور تخییر تو سبب ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ جب ولی اور حافر میں اختلاف ہو جائے پس حافر کہے کہ اُس نے اپنے آپ کو خود گرایا ہے یعنی وہ عمدًا کنوئیں میں گرا ہے تو استحساناً حافر کا قول مقبول ہوگا کیونکہ وہ اصل کے ساتھ تمسک کر رہا ہے اور وہ علت کا حکم کے لئے صالح ہونا ہے اور وہ شرط کی خلافت کا منکر ہے بخلاف اس صورت کے جب جارج دعویٰ کرے کہ وہ کسی اور سبب سے فوت ہوا ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ جارج صاحب علت ہے۔

تقریر و تشریح قولہ واما اذا كانت العلة سالحة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب اُس صورت کے بیان سے فارغ ہوتے جس میں علت صالحہ للحکم نہیں تھی تو اب اُس صورت کا بیان فرماتے ہیں۔ جس میں علت صالحہ للحکم ہو فرماتے ہیں کہ جب علت اس بات کی صالح ہو کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو تو شرط کو علت کے حکم میں قرار نہیں دیا جائے گا تو اسی بنا پر ہم کہا ہے کہ شرط اور مبین کے شہود جب حکم کے بعد سب رجوع کر لیں تو ضمان مبین کے شہود پر آئے گی کیونکہ وہ شہود علت ہیں یعنی جب ایک قوم نے شہادت دی کہ فلاں رجل نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر معلق کیا ہے (یہ شہادت مبین ہے کیونکہ تعلیق بھی مبین ہوتی ہے لیکن یہ مبین بغیر اللہ تعالیٰ ہے) پھر ایک قوم نے وجود شرط یعنی اس امر کی شہادت دی کہ اُس رجل کی بیوی دار میں داخل ہوئی ہے (یہ شہادت شرط ہے) اور قاضی نے وقوع طلاق اور لزوم کا حکم جاری کر دیا پھر شہود شرط و مبین تمام نے رجوع کر لیا تو ضمان صرف شہود مبین پر لازم ہوگی کیونکہ مبین، وقوع طلاق اور لزوم محرم کی علت ہے اور یہ علت اس امر کی صالح بھی ہے کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو تو اس صورت میں حکم شرط کی طرف مضاف نہیں ہوگا تو اس رقم کی ضمان جو بصورت مہر رجل نے اپنی بیوی کو ادا کی ہے شہود مبین پر ہی خاص طور پر لازم ہوگی۔

قولہ وكذلك العلة والسبب الخ : یعنی جس طرح علت صالحہ للحکم کے ہوتے ہوئے شرط کا اعتبار ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح جب علت صالحہ للحکم اور سبب مجتمع ہوں تو سبب کا حکم ساقط ہو جاتا ہے جیسے جب

طلاق اور عتاق میں شہودِ تخیر اور اختیار مجتمع ہوں پھر حکم کے نفاذ کے بعد رجوع کر لیں تو ضمان شہود اختیار پر ہوگی کیونکہ یہ علت ہے اور تخیر سبب ہے یعنی جب دو شاہدوں نے اس بات کی شہادت دی کہ فلاں رجل نے اپنی زوجہ کو اختیار دیا ہے اور دوسرے دو شاہدوں نے اس بات کی شہادت دی کہ اس کی زوجہ نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا ہے (هذا الاجتماع في الطلاق) اور عتاق میں اجتماع کی صورت یہ ہے کہ دو شاہدوں نے اس امر کی شہادت دی کہ فلاں شخص نے اپنے غلام کو "ان شئت فانت حر" کہا ہے۔ (یہ شہادت تخیر ہے) پھر دو اور شاہدوں نے اس بات کی شہادت دی کہ اس شخص کے غلام نے عتق کو اختیار کر لیا ہے بایں طور کہ اُس نے اس مجلس میں "شئت" کہا ہے یہ شہادت اختیار ہے۔ پھر قاضی نے زوجہ کے لئے طلاق اور زوج پر لزوم مہر کا حکم جاری کر دیا اور غلام کے لئے عتق کا حکم جاری کر دیا۔ پھر ان تمام شاہدوں نے شہادت سے رجوع کر لیا تو ضمان یعنی لزوم مہر اور غلام کی قیمت شہود اختیار پر ہے کیونکہ یہ حکم کی علت ہے اور یہ صالحہ للحکم بھی ہے اور تخیر تو سبب محض ہے کیونکہ یہ مفعلی الی الحكم ہذا علت صالحہ للحکم کے ہوتے ہوئے حکم کی اضافت سبب کی طرف نہیں ہو سکتی پس شہودِ تخیر پر ضمان نہیں ہوگی:

قولہ وعلیٰ هذا قلنا الخ یعنی اس بنا پر کہ جب علت صالحہ للحکم موجود ہو تو حکم شرط کی طرف مضاف نہیں ہوتا ہم نے کہا ہے کہ جب کنویں میں گر کر ہلاک ہونے والے کے ولی اور کنواں کھودنے والے کے درمیان اختلاف ہو جائے بایں طور کہ حاصر (یعنی کنواں کھودنے والا) کہتا ہے کہ کنویں میں گرنے والے نے خود قصداً اپنے آپ کو کنویں میں گرایا ہے اور ولی کہتا ہے کہ وہ بغیر قصد کے کنویں میں گرا ہے تو اس صورت میں استحساناً حاصر کا قول مقبول ہوگا کیونکہ حاصر اصل کے ساتھ تمسک کر رہا ہے اور اصل وہ علت کا صالحہ للحکم ہونا ہے اور وہ شرط کے علت کا خلیفہ ہونے کا منکر ہے یعنی علت کا صالحہ للحکم ہونا اصل ہے اور شرط کا علت کا خلیفہ ہونا امر عارضی ہے ضرورت کے وقت متحقق ہوتا ہے اور ضرورت وہ علت کا حکم کے لئے صالحہ نہ ہونا ہے پس حاصر نے جب یہ دعویٰ کیا کہ اس نے قصداً خود اپنے آپ کو کنویں میں گرایا ہے تو اُس نے اصل مذکور کے ساتھ تمسک کیا ہے اور شرط کی خلافت کا انکار کیا ہے۔ اسی بنا پر خلافت قیاس اس حاصر کا قول مقبول ہوگا کیونکہ قیاس تو یہ ہے کہ ولی کا قول مقبول کیا جائے اس لئے کہ ظاہر حال اس کے لئے شاہد ہے کیونکہ عادة

کوئی بھی شخص اپنے آپ کو ہلاکت میں نہیں ڈالتا (وہو القول القديم لابی یوسف) رحمۃ اللہ تعالیٰ اور ہم کہتے ہیں کہ ایک ظاہر حال کے دوسرا ظاہر حال معارض ہے اور وہ یہ ہے کہ بیٹا شخص اپنے آگے کنواں دیکھ رہا ہوتا ہے تو وہ بغیر قصد و ارادہ کے کنویں میں کیسے گر سکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر ولی کا قول تسلیم کر بھی لیا جاتے تو جاحر پر ظاہر حال کی بناء پر ضمان آتے گی اور ظاہر حال تو دفع کے لئے حجت ہونے کا صلاح ہے اور غیر پر حجت ملزم ہونے کا صلاح نہیں ہے تو ہم نے قیاس کو اس کے فساد باطنی کی بناء پر ترک کر دیا ہے قولہ بخلاف ما اذا ادعی الخ، مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ اس صورت کے خلاف ہے جبکہ جاحر دعویٰ کرے کہ مجروح میرے لگاتے ہوئے زخم کے علاوہ کسی اور سبب سے فوت ہوا ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ صاحب علت ہے یعنی جب ایک رجل دوسرے رجل کو زخمی کر دے اور زخمی شخص مر جاتے اور زخمی شخص کے ولی اور زخمی کرنے والے کے درمیان اختلاف ہو جاتے یا بطور کہ جاحر کہتا ہے کہ یہ مرنے والا شخص زخم کی وجہ سے نہیں مرا بلکہ کسی اور سبب سے مرا ہے اور مجروح کا ولی کہتا ہے کہ اسی زخم کی وجہ سے مرا ہے تو اندریں صورت جاحر کا قول مقبول نہیں ہوگا کیونکہ موت کی علت وہ زخم ہے جو اس جاحر سے صادر ہوا ہے اور وہ ایسی علت ہے جو حکم کی اضافت کی صلاح ہے پس علت صالحہ للحکم کے ہوتے ہوئے جاحر کا قول قابل قبول نہیں ہو سکتا لہذا مجروح کے ولی کا قول مقبول ہوگا کیونکہ ولی المجروح اصل کے ساتھ متک کر رہا ہے لہذا جاحر پر ضمان آئے گی۔

وَعَلَىٰ صَاحِبِنَا إِذَا حَلَّ قَيْدَ عَبْدٍ حَتَّىٰ أَبْقَىٰ لَمْ يَضْمَنْ لِأَنَّ حَلَّ
شَرْطٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَلَهُ حُكْمُ السَّبَبِ لِأَنَّهُ سَبَقَ الْبَاقَ الَّذِي
هُوَ عِلَّةُ التَّلَفِ فَالسَّبَبُ مَا يَتَقَدَّمُ وَالشَّرْطُ مَا يَتَأَخَّرُ ثُمَّ هُوَ
سَبَبٌ مُحْضٍ لِأَنَّ قَدْ اغْتَرَضَ عَلَيْهِ مَا هُوَ عِلَّةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا

غَيْرُحَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَكَانَ هَذَا كَمَنْ أُرْسِلَ دَابَّةً فِي الطَّرِيقِ
فَحَالَتْ يُمْنَةً وَبُيْرَةً ثُمَّ أَصَابَتْ شَيْئًا لَمْ يُضْمَنْهُ إِلَّا أَنَّ الْمُرْسِلَ صَاحِبَ سَبَبٍ
فِي الْأَصْلِ وَهَذَا صَاحِبُ شَرْطٍ جُعِلَ سَبَبًا قَالَ خَنِيفَةَ وَأَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُمَا
اللَّهُ فِيمَنْ فَتَحَ بَابَ قَفْصٍ فَطَارَ الطَّيْرُ أَنَّهُ لَا يَفْضَلُ لِيَنَّ هَذَا
شَرْطُ جَرَى فَجَرَى السَّبَبُ بِمَا قُلْنَا وَقَدْ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ فَعَلُ
الْمُخْتَارِ فَبَقِيَ الْأَوَّلُ سَبَبًا مُحْضًا فَلَوْ جُعِلَ التَّلَفُ مُضَافًا إِلَيْهِ
بِمَخْلَافِ السَّقُوطِ فِي الْبَيْرِ لِأَنَّ لَا اخْتِيَارَ لَهُ فِي السَّقُوطِ حَتَّى لَوْ سَقَطَ
نَفْسُهُ هَذَا دَمُهُ :

ترجمہ : اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی انسان نے غلام کی بیڑی کھول دی حتیٰ کہ غلام بھاگ
گیا تو کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ بیڑی کا کھول دینا درحقیقت بھاگنے کی شرط ہے اور یہ
شرط، سبب کے حکم میں ہے کیونکہ شرط اس (یعنی بھاگنے) سے پہلے ہے جو کہ تلف کی علت ہے پس
سبب علت سے متقدم ہوتا ہے اور شرط متاخر پھر شرط (یعنی عل) سبب محض ہے کیونکہ شرط یعنی عل پر
وہ چیز پیش آ رہی ہے جو کہ علت قائمہ بنفسہا ہے جو شرط سے پیدا نہیں ہوتی ہے اور بیڑی کا کھولنا اس
شخص کے فعل کی طرح ہے کہ جس نے جانور کو راستہ میں بند کایا پس وہ جانور داتیں بائیں بھاگا (یا راستہ میں
کھڑا ہو گیا پھر چلا) پھر اس جانور نے کسی چیز کو ضائع کر دیا تو مرسل پر ضمان واجب نہیں ہوگی مگر مرسل دراصل
صاحب سبب ہے اور یہ (یعنی بیڑی کھولنے والا) صاحب شرط ہے جس کو سبب قرار دیا گیا ہے حضرت
امام ابو حنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے بارے فرمایا ہے کہ جس نے پھرے کا رٹانا

کھول دیا تو پرندہ اڑ گیا تو فتح پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ فتح ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے لہذا اگر اس شرط پر فاعل مختار کا فعل آگیا ہے پس اول یعنی فتح، سبب محض باقی رہ گیا تو تلف کو فتح کی طرف مضاف نہیں کیا جائے گا بخلاف سقوط فی البیر کے کیونکہ ساقط کو سقوط میں اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اُس نے خود اپنے آپ کو گرادیا تو اس کا رد ہدر جاتے گا (اور حافض امن نہیں ہوگا)

تقریر و تشریح قولہ و علیٰ ہذا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اُس شرط کے بیان سے فارغ ہوتے ہیں علت کا معنی ہو تو اب قسم ثالث یعنی اس شرط کا بیان فرماتے ہیں جس میں سببیت کا معنی ہو اور ان دونوں کے درمیان اپنے قول ”و علیٰ ہذا الخ“ سے ربط پیدا کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس بناء پر کہ علت صالِحہ للحکم کے ہوتے ہوئے حکم شرط اور سبب کی طرف مضاف نہیں ہوتا ہم نے کہا ہے کہ جب کوئی انسان غلام، بیڑی کھول دے اور غلام بھاگ جاتے تو بیڑی کھولنے والا غلام قیمت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ بیڑی کو کھولنا درحقیقت غلام کے بھاگ جانے کی شرط ہے کیونکہ غلام کا بندھا ہوا ہونا بھاگنے سے مانع تھا اور بیڑی کا کھول دینا مانع کو دور کر دینا ہے اور مانع کا اٹھنا دینا اور دور کر دینا ہی شرط ہے لہذا لیکن اس شرط اور بھاگنے کے درمیان فاعل مختار یعنی غلام کا فعل اختیاری حائل ہے جس کی نسبت شرط کی طرف نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ جب بھی بیڑی کھول دی جلتے تو غلام ضرور بھاگ جائے اور یہ شرط، سبب کے حکم میں ہے بایں وجہ کہ بیڑی کا کھولنا بھاگنے سے پہلے ہے اور بھاگنا، تلف کی علت ہے اور سبب علت سے متقدم ہوتا ہے اور شرط متاخر ہوتی ہے پھر بیڑی کا کھولنا اگرچہ سبب کے مشابہ ہے مگر قلنا لیکن یہ سبب محض ہے اس میں علت کا معنی نہیں ہے کیونکہ وہ سبب بن کے علت کا حکم ثابت ہوتا ہے وہ سبب ہوتا ہے جس سے علت پیدا ہو جیسے جانور کو چیلانا تو جب جانور چل کر کسی چیز کو مٹانے کر دے تو اس چیز کے مٹانے کی علت جانور کا چیلنا ہے اور یہ علت سبب سے پیدا ہوتی ہے اور یہاں ایسے نہیں ہے کیونکہ یہاں بیڑی کھولنے پر ایسا ایسی علت نہیں ہے جو قائم بنفسہا ہے جو شرط سے پیدا نہیں ہوتی ہے اور وہ علت بھاگنا ہے پس جب یہ ثابت ہو گئی کہ بیڑی

کا کھولنا شرط ہے اور سبب کے حکم میں ہے اور اس میں علت والا معنی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ ایسی شرط ہے جو سبب کے حکم میں ہے علت کے حکم میں نہیں ہے لہذا اس شرط کی طرف حکم مضاف نہیں ہوگا جس طرح کہ اُس شرط کی طرف حکم مضاف ہوتا ہے جس میں علت والا معنی ہوتا ہے جیسے کنویں کا کھولنا تو بنا بریں اُس شخص پر عبد کی قیمت کی ضمانت لازم نہیں ہوگی جس نے عبد کی بیڑی کھول دی تھی کیونکہ یہ شخص اُس شرط کا صاحب ہے جس شرط کے لئے سبب محض کا حکم ہے اور بیڑی کا کھولنا اُس شخص کے فعل کی طرح ہے جس نے ایک چارپایہ کو راستہ میں چلا یا پس وہ چارپایہ دائیں بائیں چلا یا راستہ میں چلا پھر کھڑا ہو گیا پھر چلا اور کسی چیز کو ضائع کر دیا تو اس صورت میں مرسل پر ضمان واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس کا فعل ارسال ہے جو کہ چارپایہ کے ٹھہرنے سے یا جولان سے منقطع ہو گیا ہے پھر چارپایہ نے اپنے اختیار سے چلنا شروع کیا ہے ہاں اگر چارپایہ کے لئے اس راستہ کے ماسواہ کوئی اور راستہ نہ ہو تو اس صورت میں مرسل پر ضمان واجب ہوگی اور یہ سائق کے بمنزلہ ہوگا اور اسی طرح اگر چارپایہ دائیں بائیں جولان نہ کرے بلکہ اپنی سیدھ میں اس کے چلانے سے چلتا جاتے اور کسی چیز کو ضائع کر دے تو اس صورت میں بھی مرسل پر ضمان واجب ہوگی کیونکہ مرسل اس چارپایہ کے لئے سائق ہے جب تک کہ چارپایہ اس کے چلانے کے طریقہ پر چلتا رہے۔

قولہ الا ان المرسل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک دہم کا ازالہ فرماتے ہیں۔ وہم یہ ہوتا ہے کہ غلام کی بیڑی کا کھولنا، چارپایہ کے ارسال کی مثل کس طرح ہو سکتا ہے جبکہ بیڑی کا کھولنا شرط ہے اور ارسال واجب سبب ہے تو ازالہ یوں ہے کہ ہماری گفتگو عدم ضمان میں ہے اور یہ دونوں عدم ضمان میں مساوی ہیں اگرچہ مرسل صاحب سبب ہے کیونکہ ارسال مانع کا ازالہ نہیں ہے جبکہ ارسال اور تلف کے درمیان فاعل مختار کا فعل متحمل ہے اور وہ سبب کی طرف منسوب نہیں ہے اس حیثیت سے کہ چارپایہ مرسل کے ارسال کے طریقہ پر چلا نہیں ہے اور جس شخص نے غلام کی بیڑی کھولی ہے وہ صاحب شرط ہے کیونکہ بیڑی کا کھولنا بھاگنے سے مانع کا ازالہ ہے اور اس کو تقدم الشرط علی العلة کے اعتبار سے سبب قرار دیا گیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا کہ جب علت صالحہ للحکم ہو تو حکم سبب اور شرط کی طرف مضاف نہیں ہوتا اور اس جگہ فعل واجب اور فعل عبد ایسی دو علتیں ہیں کہ یہ دونوں اس امر کی صالحہ ہیں کہ ان کی طرف حکم کی اضافت ہو کیونکہ ان

دوئوں کا فعل فاعل مختار کا فعل ہے اور یہ فعل صاحب ارسال کے فعل اور محل قید پر پیش آگیا ہے لہذا یہ اس شخص کی طرف مضاف نہیں ہوگا جس نے غلام کی بیڑی کھول ہے کیونکہ وہ صاحب شرط ہے اور اس کو مستتب قرار دیا گیا ہے اور نہ یہ مرسل کی طرف مضاف ہوگا کیونکہ یہ صاحب سبب ہے۔

قوله قال ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ الخ حاصل کلام یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ماقبل کی مناسبت سے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے ایک مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے کسی شخص کے پرندے والے پجرے کا دروازہ کھول دیا پس پجرہ میں جو پرندہ تھا وہ اڑ گیا تو پجرہ کھولنے والا شخص ضامن نہیں ہوگا کیونکہ پجرہ کا دروازہ کھولنا ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے کیونکہ شرط جب علت پر مقدم ہو تو اس کے لئے سبب کا حکم حاصل ہوتا ہے جبکہ اس پر فاعل مختار کا فعل پیش آ رہا ہے تو پجرہ کا دروازہ کھولنا سبب محض ہو کر کے باقی رہ گیا لہذا اس کی طرف تلف کو مضاف نہیں کہا جاسکتا بخلاف سقوط فی البیر کے کیونکہ کنویں میں گرنے والے کو سقوط میں کوئی اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ساقط نے اپنے آپ کو عمدہ کنویں میں گرایا تو اس کا خون رائیگاں جاتے گا کسی پر کوئی ضمان نہیں ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پرندے اور چارپایہ کا فعل طبعی ہے۔ بیشکیڑہ کو پھاٹنے کے بعد پانی کے مہر جانے کے بمنزلہ ہے لہذا یہ اس کا صالح نہیں ہے کہ اس کی طرف حکم تلف کی نسبت کی جاتے ہیں حکم تلف شرط یعنی پجرہ کے دروازہ کھولنے کی طرف ہوگی تو جس شخص نے پجرے کا دروازہ کھولا ہے وہ ضامن ہوگا کیونکہ یہ صاحب شرط ہے اور علت یعنی پرندے کا فعل صالح للحکم نہیں ہے اور شیخین رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پرندے اور چارپایہ کا فعل اختیاری ہے جس طرح کہ عید کا فعل اختیاری ہے تو شیخین کے نزدیک بنا بریں اصل اس شخص پر ضمان واجب نہیں ہوگی جس نے پرندے کا پھینچ کر کھول دیا تو اس سے پرندہ اڑ گیا کیونکہ پرندے کا فعل مختار کا فعل ہے اور یہی تلف طبعی کی علت ہے اور یہ علت صالح للحکم ہے پس جب اس شرط یعنی پجرے کے دروازہ کھولنے پر یہ فعل بیچ میں آگیا تو یہ شرط سبب محض ہو کر کے باقی رہی اس میں علت والا معنی نہیں ہے اور اس وقت میں سبب کی طرف حکم مضاف نہیں ہوتا ہے جب ایسی علت موجود ہو جو صالح للحکم ہو لہذا پجرہ کا دروازہ کھولنے والے پر کوئی ضمان نہیں ہے اور یہ مسئلہ کنویں میں گرنے والے مسئلہ کے برخلاف ہے کیونکہ کنویں میں گرنا اگرچہ شرط یعنی کنواں کھولنے

پر پیش آیا ہے لیکن سقوط یہ اختیاری فعل نہیں ہے تو اس کی طرف حکم ہلاکت مضاف نہیں ہوگا تو اس وقت ضروری ہے کہ شرط کی طرف حکم مضاف ہو اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر وہ عہد کنیز میں گرا ہو تو حکم ہلاکت اسی کی طرف مضاف ہوگا اور حافر پر کوئی ضمان لازم نہیں ہوگی اس کا خون رائیگاں جاتے گا: فائدہ اور قسم بایع وہ شرط ہے جو اسماء ہو حکمانہ ہو جیسے ان دو شرطوں میں سے پہلی شرط جن دونوں کے ساتھ کسی حکم کا تعلق ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق" یعنی تو اگر اس گھر میں داخل ہوتی تو تجھے طلاق ہے" تو اس تعلق کے بعد جس گھر میں دخول پہلے پایا جاتے تو اس کو اسماء شرط کہیں گے کیونکہ اس پر حکم فی الجملہ موقوف ہے، حکم کے اعتبار سے وہ شرط نہیں ہے کیونکہ دوسرے گھر میں دخول کی شرط کے پاتے جاتے کے ساتھ وقوع طلاق کا حکم متعلق ہے پس دوسرے گھر میں داخل ہونا ہی اسماء اور حکماً باعتبار اسے شرط ہے: اور اگر دونوں شرطیں اس قائل کی ملک نکاح میں پائی گئیں بایں طور کہ اس کی بیوی اس کی زوجیت میں رہتی ہو تو دونوں گھروں میں داخل ہوتی تب تو جہد یعنی وقوع طلاق کے ترتیب میں کوئی شک و شبہ نہیں بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر دونوں شرطیں ملک نکاح میں نہیں پائی گئیں یا صرف پہلی شرط ملک میں پائی گئی اور دوسری شرط نہیں پائی گئی بایں طور کہ اس کی بیوی اس کی زوجیت میں رہتی ہو تو پہلے گھر میں داخل ہوئی پھر شوہر نے اس کو بائن طلاق دے دی پھر وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر دوسری شرط ملک نکاح میں پائی گئی اور پہلی نہیں بایں طور کہ شوہر نے اپنی بیوی کو بائن طلاق دے دی بعد ازیں وہ پہلے گھر میں داخل ہوئی پھر اس سے شوہر نے نکاح کر لیا بعد ازیں وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک جزاء کا ترتیب ہوگا یعنی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ حکم کا دار و مدار آخری شرط پر ہے۔ باقی ملک نکاح کا موجود ہونا صرف تعلق اور جزاء کے ترتیب کے وقت ضروری ہے اور ان دونوں کے درمیان فی زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں ہے اور صورت مذکورہ میں ان دونوں وقتوں میں ملک نکاح موجود ہے اور حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صورت مذکورہ میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی اور حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ دوسری شرط کو پہلی شرط پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح بغیر دوسری شرط کے صرف شرط اول کے ملک میں پاتے جانے سے طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح پہلی شرط کے بغیر صرف دوسری شرط کے ملک نکاح میں پاتے جانے کی صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہونی چاہیئے۔ اور قسم خامس

وہ شرط ہے جو علامت کے معنی میں ہے جیسے احسان، زنا کے بارے میں رجم قائم ہونے کے لئے شرط ہے جس میں علامت کا معنی پایا جاتا ہے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں قسموں کو ذکر نہیں کیا ہے۔ اگرچہ علامت کا ذکر قسم خامس سے مفنی ہے۔

وَأَمَّا الْعَلَامَةُ فَمَا يَعْرِفُ الْوُجُودَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهَا
وَجُوبٌ وَلَا وَجُودٌ وَقَدْ يُسَمَّى الْعَلَامَةُ شَرْطًا وَذَلِكَ مِثْلُ
الْإِحْصَانِ فِي بَابِ الزَّانِفَانِ إِذَا شَبَّتَ كَانَ مُعَرِّفًا لِحُكْمِ الزَّانِفَانِ
أَنْ يُوجَدَ الزَّانِبُ بِصُورَتِهِ وَيَتَوَقَّفَ انْعِقَادُهُ عَلَى وَجُودِ
الْإِحْصَانِ فَلَا وَلِيَهَذَا لَمْ يُضْمَنْ شَهُودُ الْإِحْصَانِ إِذَا رَجَعُوا بِحَالٍ:

ترجمہ : اور علامت پس وہ یہ ہے کہ جس سے صرف حکم کا وجود معلوم ہو، وجوب حکم یا وجود حکم اس کے ساتھ متعلق نہ ہو اور کبھی کبھی مجازاً علامت کو شرط کہا جاتا ہے اور یہ مثل احسان کی ہے۔ زنا کے سلسلہ میں کیونکہ احسان جب پایا جاتے تو اس سے زنا کا حکم معلوم ہو جاتے گا پس یوں کہ زنا پایا جاتے اور اس کا انعقاد بطور رجم کی علت ہونے کے وجود احسان پر موقوف ہو۔ یہ نہیں ہوگا اور اسی لئے شہود احسان کسی حال میں عناصر نہیں ہوں گے جبکہ وہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں۔

تقریر و تشریح، قولہ واما العلامة الخ متعلقات حکم کی چوتھی قسم علامت ہے اور علامت کا لغوی معنی امارت ہے جیسے میل راستہ کے تے اور منارہ مسجد کے تے علامت بمعنی امارت ہے اور شرع شریف میں علامت وہ چیز ہوتی ہے جس کے ذریعہ صرف وجود حکم معلوم ہو، وجوب حکم اور وجود حکم کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو: تو مصنف

رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "ما یعرف الوجود" سے سبب سے احتراز ہو گیا کیونکہ سبب تو حکم تک پہنچانے والا ہوتا ہے۔ صرف حکم بتانے والا نہیں ہوتا ہے اور "من غیر ان یتعلق بہ وجوب" سے علت سے احتراز ہو گیا اور "ولا وجود" سے شرط سے احتراز ہو گیا پس علامت تو صرف وجود حکم پر دلیل محض اور علم ہوتی ہے جیسا کہ اذان ہے کہ اس سے وقت معلوم ہوتا ہے اور وہ وقت معلوم کا علم ہے۔

قولہ وقد یستفی الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھی علامت کو مجازاً شرط کہا جاتا ہے تو اس بناء پر یہ شرط کی قسم خامس ہوگی کیونکہ قسم مذکورہ حقیقتہً تو علامت ہے لیکن مجازی طور پر اس کو شرط کا نام دے دیا جاتا ہے۔ قولہ وذلك مثل الاحصان الخ یہ علامت کی مثال ہے یعنی احصان زنا کے سلسلہ میں زانی کے رجم کے مستحق ہونے کی علامت ہے کیونکہ جب احصان ثابت ہو تو یہ زنا کے حکم یعنی رجم کے لئے علم اور نشان کی حیثیت رکھتا ہے پس احصان، زانی کی ایک حالت ہے اور اس امر پر دلیل ہے کہ جب اس حالت میں زنا پایا جاتے تو رجم لازم ہوگا اور احصان حکم زنا کے لئے شرط نہیں ہے کما بین المصنف بقولہ "قامان یوجد الخ"

قولہ قامان یوجد الزنا الخ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احصان، حکم زنا کی شرط نہیں ہے کیونکہ زنا کے مستحق ہونے پر اس زنا کا رجم کی علت ہونا اس پر موقوف نہیں ہے کہ بعد میں احصان پایا جاتے بلکہ اگر زنا کے بعد احصان پایا گیا تو اس سے رجم ثابت نہیں ہوگا تو اگر احصان شرط ہوتا تو اس کے پاتے جانے سے رجم ثابت ہوتا پس جب زنا پایا جائے جو کہ رجم کی علت ہے پھر احصان پایا جاتے اور پھر اسے قول کے مطابق یہ شرط صحیح ہے کیونکہ یہ علت سے متاخر ہے تو رجم پایا جانا چاہیے حالانکہ حکم رجم ثابت نہیں ہوتا ہے تو یہ امر بخوبی ثابت ہو گیا کہ احصان، حکم زنا کے لئے شرط نہیں ہے اور احصان کا علت نہ ہونا بالکل ظاہر ہے اور احصان سبب بھی نہیں ہے کیونکہ سبب تو حکم تک پہنچانے والا ہوتا ہے حکم بتانے والا نہیں۔ فائدہ اس تحقیق اور مسلک کو حضرت القاضی الامام ابو زید رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "التقویٰ" میں اختیار فرمایا ہے اور یہی بعض متاخرین کا مختار ہے ورنہ متقدمین اور اگر متاخرین علماء اصول کے نزدیک مختار یہ ہے کہ احصان، وجوب رجم کی شرط ہے کیونکہ شی کی شرط وہ ہوتی ہے جس پر شی کا وجود موقوف ہو اور احصان میں یہ امر پایا جاتا ہے کیونکہ احصان پر وجوب رجم موقوف ہے کیونکہ احصان کے بغیر زنا بذات خود موجب رجم نہیں ہے جیسا کہ مرقہ قطع ید کا موجب نہیں ہے جب تک کہ مال مسروق نصاب مرتزک نہ پہنچ جاتے باقی رہی یہ بات کہ رجم کے لئے

احسان کا وجود زنا پر تقدم ضروری ہے۔ تو یہ تقدم اس کے شرط ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ شرط کا صورت علت سے متاخر ہونا لازم نہیں ہے بلکہ بعض شروط تو صورت علت سے متقدم ہوتی ہیں جیسے شرط صلوة اور شہود نکاح اور بعض اہل اصول کا مذہب یہ ہے کہ احسان ایسی شرط ہے جس میں علامت والا معنی ہے۔

قولہ ولہذا لم یضمن الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس امر پر تقریر فرماتے ہیں کہ احسان علامت ہے اور بشرط حقیقی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ شہود احسان جب اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو وہ کسی حال میں ضامن نہیں ہوں گے یعنی جب ایک قوم نے گواہی دی کہ فلاں رجل نے زنا کیا ہے پھر دوسرے لوگوں نے گواہی دی کہ وہ رجل محسن ہے۔ (احسان کا معنی یہ ہے کہ زانی کا آزاد مسلمان اور مکلف ہونا کہ جس نے نکاح صحیح کے ساتھ کم از کم ایک مرتبہ وطی بھی کی ہو۔ پس مکلف یعنی عاقل بالغ ہونا تو سب احکام شرعیہ میں شرط ہے زنا کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے اور آزاد ہونے کی شرط بایں وجہ ہے تاکہ اس زانی پر کامل سزا جاری ہو سکے لہذا احسان میں خاص طور پر اسلام اور نکاح صحیح کے ساتھ وطی میں یہی دو امر ملحوظ ہیں جن پر حکم کا دار و مدار ہے) پس اس زانی کو رجوع کر دیا گیا پس اگر شہود احسان رجوع کر لیں تو ان پر کسی حال میں کوئی ضمانت یعنی دیت نہیں ہوگی خواہ تنہا شہود احسان رجوع کر لیں یا شہود زنا کے ساتھ رجوع کر لیں۔ فقہاء سے پہلے رجوع کر لیں یا بعد کیونکہ شہود احسان شہود علامت ہیں اور علامت کے ساتھ وجوب حکم اور وجود حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا علامت کی طرف کسی طرح بھی حکم کی اضافت جائز ہے پس جب رجوع کی اضافت علامت یعنی احسان کی طرف نہ ہوتی تو شہود احسان اس سے بری ہوتے ان پر ضمانت لازم نہیں ہوگی۔ حضرت امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر تمہا شہود احسان اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو وہ مرجوم کی دیت کے ضامن ہوں گے کیونکہ ان کے نزدیک احسان، رجوع کی شرط ہے۔ اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ ہمارے نزدیک احسان کا شرط ہونا ہی مسلم نہیں ہے۔ کما قلنا بلکہ یہ نوعلامت ہے اس کی طرف حکم کی اضافت نہیں ہو سکتی اور اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم کچھ دیر کے لئے تسلیم بھی کر لیں کہ احسان شرط ہے جیسا کہ متقدمین کا مذہب ہے تو پھر بھی حکم رجوع کی نسبت اس کی طرف کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہاں ایسی علت موجود ہے جو اس امر کی صالحہ ہے کہ اس کی طرف حکم کی اضافت ہو تو اس صورت میں حکم کی اضافت شرط کی طرف نہیں ہو سکتی پس شہود زنا، شہود علت ہیں اور یہ علت صالحہ الحکم ہے لہذا تلف کی اضافت شہود زنا کی طرف ہوگی تو خاص طور پر شہود زنا پر ہی ضمانت لازم ہوگی جبکہ یہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں۔

فَصَلِّ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْعَقْلِ اَهْوَيْنَ الْعِلَلِ الْمُوجِبَةِ اَمْ لَا فَقَالَتْ
 الْمُعْتَزَلَةُ الْعَقْلُ عِلَّةٌ مُوجِبَةٌ لِمَا اسْتَحْسَنَهُ مُحَرِّمَةٌ لِمَا اسْتَقْبَحَهُ
 عَلَى الْقَطْعِ وَابْتَاتِ فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ فَلَمْ يُجَوِّزُوا اَنْ يَثْبُتَ
 بِدَلِيلِ الشَّرْعِ مَا لَا يَدْرُكُهُ الْعَقْلُ اَوْ يَقْبَحَهُ وَجَعَلُوا الْخَطَابَ
 مُتَوَجِّهًا بِنَفْسِ الْعَقْلِ وَقَالُوا لَا عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ صَغِيرًا كَانْ اَوْ كَبِيرًا
 فِي الْوُقُوفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرَكَ الْإِيْمَانَ وَاِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ وَقَالَتْ
 الْأَشْعَرِيَّةُ لَا عِبْرَةَ بِالْعَقْلِ اَصْلًا دُونَ السَّمْعِ وَمَنْ اعْتَقَدَ
 الشِّرْكَ وَلَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ فَحُصِّمَ مَعْدُوٌّ وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِي
 الْبَابِ اَنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِإِثْبَاتِ الْاَهْلِيَّةِ :

ترجمہ : عقل کے بارے لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ کیا عقل عِللِ موجبہ سے ہے یا نہیں پس معتزلہ کے
 کہا ہے کہ عقل اُن امور کے لئے جو اس کے نزدیک مستحسن ہیں حتمی اور قطعی طور پر علت موجبہ ہے اور ان امور کے لئے
 جو اس کے نزدیک قبیح ہیں علتِ مُحرّمہ ہے (بلکہ عقل کی تاثیر، عللِ شرعیہ سے بھی بڑھ کر ہے اسی بنا پر معتزلہ
 دلیل شرعی کے ورود کے باوجود اُن امور کو جائز قرار نہیں دیتے جن کا عقل ادراک نہ کر سکے یا اُن کو قبیح قرار دے اور
 انھوں نے خطاب شرعی کو نفسِ عقل کی طرف متوجہ ہونا قرار دیا ہے اور انھوں نے کہا کہ عقل ہونے کے باوجود
 خواہ وہ عقل رکھنے والا کم عمر بچہ ہو یا بڑا طلبِ حق نہ کرے اور ایمان نہ لائے تو اُسے معذور نہیں سمجھا جاتے گا اگرچہ
 اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اشعریہ نے کہا ہے کہ دلیلِ سمعی (یعنی نصوصِ قرآنِ مدّت) کے سوا عقل کا اصل کوئی اعتبار

نہیں ہے اور وہ شخص جس نے شرک کا اعتقاد رکھا اور اس کو دعوت نہیں پہنچی تو وہ معذور ہوگا اور ۱۰۰۰۰ اس باب میں صحیح قول یہ ہے کہ اثباتِ اہلیت میں عقل کا اعتبار ہے۔

تقریر و تشریح قولہ اختلف الناس فی العقل الخ جب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے قبل ازیں احکام اور مایعلق بہ الاحکام کا بیان فرمایا اور ان دونوں امور سے بحث محکوم بہ یعنی فعل مکلف کی بحث تھی تو اب محکوم علیہ یعنی مکلف کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ پس مکلف کی اہلیت کا بیان شروع کیا اور جب یہ امر معلوم تھا کہ مکلف کی اہلیت عقل کے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہے تو اولاً عقل کا ذکر کیا ہے کہ عقل کے متعلق لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ آیا عقل علل موجبہ میں سے ہے یا کہ نہیں معتزلہ کا قول یہ ہے کہ عقل جس چیز کو مستحسن قرار دے اس کے لئے قطعی اور حتمی طور پر علت موجبہ ہے جیسے معرفۃ الصانع بالالوہیۃ اور شکر النعم اور جس چیز کو قبیح قرار دے اس کے لئے قطعی اور حتمی طور پر علت مجرّمہ ہے جیسے جہل بالصانع اور کفران النعمہ بلکہ عقل کی تاثیر علل شرعیہ سے بڑھ کر ہے کیونکہ علل شرعیہ بذاتِ خود موجبہ نہیں ہیں بلکہ درحقیقت احکام پر لالت کرنے والی امارات و علامات ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ ان میں شیع و تبدیل بھی جاری ہوتا ہے بخلاف علل عقلیہ کے کیونکہ یہ احکام کے لئے بنفسہا موجبہ اور مجرّمہ ہیں اور ان میں شیع و تبدیل واقع ہونے کا بھی احتمال نہیں ہے پس معتزلہ نے اپنے اسی اصل کی بناء پر اس امر کو جائز قرار نہیں دیا ہے کہ جس چیز کو عقل قبیح قرار دے جیسے قباہ کو اللہ تعالیٰ کا مخلوق تسلیم کرنا کیونکہ ان کی اللہ تعالیٰ کی طرف عقل کے نزدیک اصناف قبیح ہے یا اس کا ادراک نہ کر سکے جیسے رویت باری تعالیٰ و عذاب قبر و میزانِ عمل و پل صراط اور دیگر احوال آخرت اس کو دلیل شرعی سے ثابت کیا جاتے اور انھوں نے کہا ہے کہ خطاب شرعی عقل کی طرف منوجہ ہوتا ہے پھر اس کی تفسیر اپنے قول ”قالوا لا عند الخ“ سے بیان فرمائی کہ جو صاحب عقل ہے وہ چھوٹا ہو یا بڑا اگر اس نے اپنے نفس کو طلب حق سے روک رکھا۔ ایمان باللہ تعالیٰ کو ترک کئے رکھا یعنی اُس نے طلب حق نہ کیا اور ایمان نہ لایا تو اُسے معذور نہ سمجھا جلتے گا۔ اللہ تعالیٰ کے حضور قیامت کے دن اُس کا عندِ مقبول نہ ہوگا اگرچہ اس کے پاس کوئی رسول تشریف نہ لائیں اور کوئی دلیل سمعی بھی نہ پہنچی ہو یا اس طور کہ وہ پہاڑ کی چوٹی میں پر درخش پائے اور وہیں رہائش پذیر ہو کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ ایمان لانے میں اس کی عقل کافی ہے۔

قولہ وقال لا شعرتی الخ یعنی اشعرتی کا قول یہ ہے کہ شرع شریف کے بغیر عقل کا اصلاً کوئی اعتبار نہیں ہے۔ شرح شریف کے بغیر ایمان، صدف، مدل کاٹن اور کفر، جھوٹ، ظلم کا قبیح صرف عقل سے معلوم نہیں ہو سکتا جس چیز کا شرع نے حکم کیا ہے عقل اُسے حسین قرار دے گی اور جس چیز سے منع کیا عقل اُسے قبیح قرار دے گی اسی نے انھوں نے کہا ہے کہ جس شخص کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اس نے شرک کا اعتقاد کیا ہو اور وہ معذور ہوگا حتیٰ کہ اُس کا اہل جنت ہونا جائز ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے تمسک کرتے ہیں "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ

تَبَيَّنَتْ لِمُسُوًّا" "اور ہم عذاب کرنے والے نہیں جب تک رسول نہ بھیج لیں" جو اُمت کو اُس کے فرائض سے آگاہ فرماتے اور راہِ حق پر واضح کرے اور حجت قائم فرماتے اور انھوں نے دلائل عقلیہ سے بھی استدلال کیا ہے۔ اُن میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ حسن قبیح ذاتی نہیں ہیں کیونکہ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک ذاتی ہوتا تو وہ فعل سے مختلف نہ ہوتا اور مالی قویا طیل ہے کیونکہ کذب جو کہ قبیح القبح ہے وہ کبھی عصمت بنی اور انفاذیری کے لئے واجب ہو جاتا ہے الجواب ہمیں یہ امر تسلیم نہیں کہ صورت مفروضہ میں کذب حسین ہو گیا ہے غایتہ الامر یہ ہے کہ یہاں اقل القبیحتین کا ارتکاب کیا ہے۔ ایک قتل بنی علیہ السلام کی تجویز ہے اور دوسرا اہل الجناہ بالکذب ہے اور کذب اقل القبیحتین ہے۔

قولہ والقول الصحيح الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اخلاف کا عذر ذکر کرتے ہیں کہ عقل کے باب میں قول صحیح جو کہ اخلاف کا مختار ہے یہ ہے کہ عقل کا اثبات اہلیت میں اعتبار ہے اور اہلیت سے مراد اہلیت خطاب ہے کیونکہ اُس شخص کے ساتھ خطاب کرنا جو شخص عقل نہیں رکھتا قبیح ہے لہذا عقل بالکل ساقط الاعتبار نہیں ہو سکتی جیسا کہ اشعری نے کہا ہے اور نہ موجب بنفسہ ہے جیسا کہ معتزلہ نے کہا ہے پس وہ شخص جس کو دعوت نہیں پہنچی وہ محض عقل کی بناء پر مکلف نہیں ہوگا جب تک کہ اس پر غور و تامل کا زمانہ نہ گزرے کیونکہ عقل بنفسہ موجب نہیں ہے بلکہ وہ نوادر اک کا آلہ ہے لہذا اگر شخص مذکور کو اتنا وقت نہ ملا کہ جس میں غور و تامل کر سکتا ہو تو اس نے ایمان کا اعتقاد رکھا نہ کفر کا تو وہ معذور ہوگا پس جب اللہ تعالیٰ اس کو اتنا وقت عطا فرماتے کہ وہ اس میں غور و تامل کر سکے اور پھر وہ ایمان نہ لایا تو وہ معذور نہیں ہوگا۔ اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو کیونکہ اُس کا اتنی مدت کو پالینا جس کے ساتھ دلائل توحید کا مشاہدہ بھی ہو یہ منکر دعوت کے ہے کیونکہ صورت مفروضہ میں عقل قائم مقام رسول اللہ علیہ السلام کے ہے پس ہمارا اخلاف کا مذہب افراط اور تفریط کے بین میں ہے۔

وَهُوَ نُورٌ فِي بَدَنِ الْإِنْسَانِ يُضِيءُ بِهِ طَرِيقُ يَبْتَدِئُ بِهِ مِنْ حَيْثُ
يَنْتَهِي إِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِ فَيَبْدَأُ الْمَطْلُوبُ لِلْقَلْبِ فَيَدْرِكُهُ
الْقَلْبُ بِتَأَمُّلِهِ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى لَا بِإِيْجَابِهِ وَهُوَ كَالشَّمْسِ فِي الْمَلَكُوتِ
الظَّاهِرَةِ إِذَا بَرَزَتْ وَبَدَأَ شُعَاعُهَا وَوَضَعَ الطَّرِيقُ كَانَتْ الْعَيْنُ
مُدْرِكَةً بِشَيْءٍ بِهَا وَمَا بِالْعَقْلِ كَفَايَةً وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرُ
مُكَلِّفٍ بِالْإِيْمَانِ حَتَّى إِذَا عَقَلَتِ الْمَرَاهِقَةُ وَهِيَ تَحْتَ مُسْلِمٍ بَيْنَ
أَبَوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ وَلَمْ تَصِفِ الْإِسْلَامَ لَوْ تُجْعَلُ مُرْتَدَّةً وَلَمْ
تَبَيِّنْ مِنْ زَوْجِهَا وَلَوْ بَلَغَتْ كَذَلِكَ لَبَانَتْ مِنْ زَوْجِهَا :

ترجمہ : اور عقل وہ انسان کے بدن میں ایک نور ہوتا ہے جس کے سبب سے راستہ روشن ہو جاتا ہے
اور اس راستہ کی ابتداء اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس کے ادراکات کی انتہا ہوتی ہے۔ پس دل کے لئے
مطلوب ظاہر ہو جانا ہے تو دل اللہ تبارک و تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ قائل سے مطلوب کا ادراک کر لیتا ہے بغیر اس
کے کہ عقل اس مطلوب کے لئے موجب ہو اور عقل "مکمل باطن" میں سورج کی طرح ہے۔ "ملک ظاہری" جب
سورج طلوع ہو اور اس کی شعاعیں ظاہر ہوں اور راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ اس سورج کی روشنی کے سبب
سے اشیاء کا ادراک کر لیتی ہے بغیر اس کے کہ سورج ان اشیاء کی روشنی کو واجب کرے اور حصول معرفت میں عقل
کافی نہیں ہے اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ صبی پر ایمان واجب نہیں ہے حتیٰ کہ ایک عورت عاقلہ قریب البلوغ
ہو اور اس کا شوہر اور والدین مسلمان ہوں اور وہ عورت پوچھنے پر وصف اسلام کو بیان نہ کر سکی تو اس کو مرتدہ قرار
نہیں دیا جائے گا اور نہ اس کی شوہر سے جبرائی ہوگی اور اگر بالغہ ہے پھر وہ اسلام کو بیان نہ کر سکی تو وہ اپنے شوہر

سے یا نہ ہو جاتے گی۔

تقریر و تشریح : قولہ وَهُوَ تَوَّابٌ لِّیٰ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب عقل کے اعتبار اور عدم اعتبار

میں مذہب ثلاثہ کے بیان سے فارغ ہوتے تو اب عقل کی تعریف کرتے ہیں کہ عقل انسان کے بدن میں ایک نور ہوتا ہے جس کے سبب سے راستہ فکر منور ہو جاتا ہے اور عقل کے اس راستہ کی ابتدا مائیں جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس کے ادراکات کی انتہا ہوتی ہے کیونکہ مثلاً انسان جب ایک محل کو دیکھتا ہے کہ یہ اتنا اونچا اور اتنا وسیع اور اتنا خوبصورت ہے تو یہاں جس بصر کی انتہا ہو جاتی ہے۔ آگے عقل کا طریق متروک ہوتا ہے جس سے یہ امر معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کوئی ایسا باقی ضرور ہے جو صاحب حیات و قدرت و علم ہے پس اس طریق کی ابتدا، اُس جگہ سے ہو رہی ہے جس جگہ پر درک حواس منتهی ہوتا ہے اور وہ محل ہے اور یہ طریق عقل سے روشن ہوتا ہے تو دل کے لئے مطلوب ظاہر ہو جاتا ہے تو دل اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ تامل سے اُس کا ادراک کر لیتا ہے۔ عقل اُس کے لئے موجب نہیں ہے اور عقل ملک باطن میں اسی طرح ہے جس طرح سورج ملک ظاہری میں ہے (ملکوت کا معنی ملک ہے اور تامل زائدہ مبالغہ کے لئے ہے جیسے جبروت اور رغبت) جب سورج طلوع ہو اور اس کی شعاعیں ظاہر ہوں اور سورج کی روشنی میں راستہ روشن ہو جاتے تو آنکھ اس کی روشنی میں اشیاء کا ادراک کر لیتی ہے اور سورج ان اشیاء کی روشنی کو واجب نہیں کرتا ہے پس اسی طرح دل عقل کی روشنی میں حواس سے غائب شدہ اشیاء کا ادراک کر لیتا ہے اور عقل اس ادراک کے لئے موجب نہیں ہوتی ہے۔ (ف فلاسفہ کے نزدیک عقل کا محل دماغ ہے کمائل اور اہل اصول کے نزدیک عقل کا محل دل ہے اور نور کا معنی ظاہر و منظر ہے جیسے ضو شمس ہے کیونکہ اس کے واسطے سے محسوسات کا مشاہدہ ہوتا ہے پس اسی طرح عقل وہ نور ہے جس کے واسطے سے اشیاء کے حقائق اور بواطن کا ادراک کیا جاتا ہے بلکہ عقل اس امر میں ادنیٰ ہے کہ اس کا نام نور رکھا جائے کیونکہ اس کے ساتھ معقولات کی طرف رہنمائی ہوتی ہے بخلاف ضو شمس کے کیونکہ اس کے ساتھ محسوسات کا ادراک ہوتا ہے)

اعلم : مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں معتزلہ (جو کہ مسئلہ نظر میں ہمارے مخالف ہیں) کے رد کی طرف اشارہ ہے بصیرت کے لئے یہ مختصر بیان ذہن نشین کر لو : مسئلہ نظر میں مین مذہب میں اول اشاعرہ کا مذہب ہے کہ

چونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ ہی مؤثر حقیقی ہے اس لئے اس کی عادت جاری ہے کہ نظر کے بعد مطلوب کا علم پیدا کر دیتا ہے لیکن نہ بطریق وجوب اور نہ بطریق اضطرار : دوم معتزلہ کا مذہب ہے کہ نظر سے مطلوب کا علم تولیداً حاصل ہوتا ہے اور تولید کا مطلب یہ ہے کہ بندہ کا ایک فعل دوسرے فعل کو پیدا کرے یا اس طور کہ بندہ کو اس میں کوئی دخل نہ ہو چنانچہ ہاتھ کی حرکت سے قلم کی حرکت پیدا ہوتی ہے مگر بندہ کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ سوم حکماء کا مذہب ہے کہ نظر سے ذہن میں چونکہ مطلوب کے علم کی استعداد قابلیت پیدا ہو جاتی ہے اس لئے ذہن پر مطلوب کے علم کا فیضان کرنا مبدء فیاض پر واجب ہو جاتا ہے۔ حضرت امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مختار یہ ہے کہ نظر کے لئے چونکہ مطلوب کا علم لازم ہے اس لئے نظر سے قبل نہیں بلکہ نظر کے بعد بلا تولید اس کا تحقق واجب ہو جانا ہے صاحب مسلم کہتے ہیں کہ یہی قول شریعتی ہے کیونکہ ایک شے کے دوسری شے کے لئے لازم ہونے کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ یہ امر تو سبھی کو معلوم ہے کہ وجود عرض کے لئے چونکہ وجود جوہر لازم ہے اس لئے وجود عرض بغیر وجود جوہر کے عقلاً نہیں پایا جاسکتا اسی طرح کل ہونے کے لئے چونکہ اعظم ہونا لازم ہے اس لئے کل کا وجود بغیر عظمت کے نہیں پایا جانا ہے قولہ وما بالعقل کفایۃ الخ یعنی اگرچہ عقل ادراک کا آلہ ہے لیکن یہ حصول معرفت میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی توفیق کے بغیر کافی نہیں ہے (ہذا ما قال بعض الشاہین) اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جاتے کہ عقل سے اگرچہ افعال کے قیح اور حسن کا علم آتا ہے لیکن مستقل نہیں ہے (بایں طور کہ درود شرع کے بغیر صرف عقل سے ہی احکام کا تحقق ہو جاتے جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے) یہی وجہ ہے کہ ہم نے کہا ہے صبی پر ایمان واجب نہیں ہے کیونکہ وجوب اور اسی طرح باقی احکام خطاب شرعی سے ثابت ہوتے ہیں محض عقل سے نہیں اور صبی تو غیر مکلف ہے۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "رفع القلم عن ثلث عن النائم حتی استیقظہ وعن الصبی حتی یبلغ وعن المعتوی حتی یعقل رواہ الترمذی یعنی تین شخص مرفوع القلم ہیں سونے والا جب تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے اور بچہ جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے اور پاگل جب تک کہ اس کی عقل درست نہ ہو جائے لیکن اگر یہ ایمان لے آئے تو اس کا ایمان صحیح ہو گا کیونکہ عقل موجود ہے اور وہ اشعریہ کے نزدیک صبی کا ایمان صحیح نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اعتبار صرف شرع شریف کا ہی ہے اور اس کے حق میں شرع موجب نہیں ہے کیونکہ یہ غیر مکلف ہے اور معتزلہ کے نزدیک جب عقل کافی ہے تو اس صبی پر ایمان لازماً واجب ہے اگرچہ اس کے ساتھ شرع

کا درود نہ ہوا ہو۔

قولہ حتی اذا عقلت المراهقة الخ یعنی جب ایک عورت عاقلہ ہو لیکن وہ بالغہ نہ ہو اور اس کا شوہر مسلمان ہو تو اس سے وصفِ اسلام کے بارے پوچھا جائے اور وہ وصفِ اسلام بیان نہ کر سکی تو اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں کیا جائے گا کیونکہ روت اسلام سے خروج کا نام ہے اور یہ ابھی تک مسلمہ ہی نہیں تھی کیونکہ یہ وصفِ اسلام کے بیان پر قادرہ نہیں ہے لہذا اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں کیا جائے گا اور یہ عدم بلوغ کے سبب اسلام کے ساتھ مکلفہ نہیں ہے کیونکہ اس میں عقل اگرچہ موجود ہے لیکن وہ کافی نہیں ہے توجیب اس پر اسلام واجب نہ ہوا تو وہ اپنے زوج سے بات نہ نہیں ہوگی ہاں اگر وہ بالغہ ہوتی تو اس پر اسلام لانا واجب ہوتا اور یہ بلوغ کے بعد بھی اگر وصفِ اسلام بیان کرنے پر قادرہ نہ ہوتی تو ضروری طور پر اپنے زوج سے بات نہ ہو جاتی۔

وَكَذَا نَقُولُ فِي الَّذِي لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ أَنَّهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمَجَرَّدِ الْعَقْلِ
وَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَصِفْ إِيْمَانًا وَلَا كُفْرًا وَلَمْ يَتَّقِدْ عَلَى شَيْءٍ كَانَ مَعْدُورًا
وَإِذَا أَعَانَهُ اللَّهُ بِالتَّجَرُّبَةِ وَأَمْصَلَهُ لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ فَهُوَ لَمْ يَكُنْ مَعْدُورًا
وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ عَلَى نَحْوِ مَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي السَّفِيهِ إِذَا بَلَغَ
خَمْسًا وَعَشْرِينَ سَنَةً لَمْ يُنْعَ مَالُهُ مِنْهُ لِأَنَّهُ قَدْ اسْتَوْفَى مُدَّةَ التَّجَرُّبَةِ
وَالْإِمْتِحَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَزِدَّ أَدَبُهُ رُشْدًا ۝

ترجمہ : اور اس طرح ہم اس شخص کے حق میں کہتے ہیں جس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی کہ وہ محض عقل کی بنا پر مکلف بالایمان نہیں ہے اور جب وہ وصفِ اسلام اور وصفِ کفر بیان نہ کر سکا اور اس کا اسلام اور کفر کسی کے بارے بھی اعتقاد نہ ہو۔ تو وہ شخص معذور ہوگا اور جب اللہ تبارک و تعالیٰ اس کی غور و تامل کے لئے وقت دے کر اعانت فرماتے

اور اس کو ردِ ک عواقب کے لئے مہلت عطا فرماتے تو وہ معذور نہیں ہوگا اگرچہ اس کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو اور یہ اسی طور پر ہے جیسا کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے سفیہ کے حق میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس کا مال اس سے نہیں روکا جائے گا کیونکہ سفیہ نے غور و تامل اور امتحان کی مدت پالی ہے پس ضروری طور پر اس مدت کے پالینے کی بنا پر اس میں رشد و انانیت زیادہ ہوگی۔

تقریر و تشریح، قولہ کذا نقول الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس طرح ہم نے متبی عاقل کے بارے کہا تھا کہ وہ مکلف بالایمان نہیں ہے کیونکہ اس کے بالغ نہ ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں ورودِ شرع کے بغیر عقل کافی نہیں ہے۔ اس طرح ہم اس عاقل بالغ کے حق میں ورودِ شرع کے بغیر عقل کافی نہیں ہے اس طرح ہم اُس عاقل بالغ کے حق میں کہتے ہیں جس کو دعوتِ رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام یا اس کے جو امر قائم مقام ہے وہ نہ پہنچا ہو (دعوتِ اسلام کے قائم مقام امر سے مراد یہ ہے کہ شخص مذکور پہاڑ کی چوٹی پر رہائش پذیر ہے اور بالغ ہونے کے بعد اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کو تجربہ اور غور و تامل کا وقت عطا فرمایا اور اتنی مہلت دی کہ یہ اپنی عاقبت کے بارے میں غور و فکر کر سکے) تو وہ شخص عقل کی بنا پر مکلف بالایمان نہیں ہے لہذا جب وہ ایمان اور کفر کسی کی بھی وصف بیان نہ کر سکا اور اس نے ایمان یا کفر کسی کا بھی عقیدہ نہ رکھا تو وہ معذور قرار دیا جائے گا اور یہ اس صورت میں ہوگا جب وہ بالغ ہونے کے بعد اسی وقت فوت ہو گیا ہو کیونکہ اس صورت میں اس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی اور نہ وہ امر پایا گیا جو دعوتِ اسلام کے قائم مقام ہو یعنی وہ نظر و استدلال علیٰ توحیدہ سبحانہ و تعالیٰ کا وقت ہے نہ لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ اگر اس کو تجربہ سے فائدہ اٹھانے کا وقت عطا فرماتے اور اپنی عاقبت کے بارے میں غور و تامل کرنے کی مہلت عنایت فرماتے تو اُسے معذور نہیں سمجھا جائے گا خواہ اُسے دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو کیونکہ اُس پر دو امور کی وجہ سے ایمان لانا واجب ہے ایک عقل ہے اور دوسرا وہ امر ہے جو دعوتِ اسلام کے قائم مقام ہے۔ قولہ علیٰ نحو ما قال الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے سند پیش کرتے ہیں کہ ہمارا قول مذکور اُسی نوعیت کا ہے جس طرح کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے سفیہ کے بارے فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس برس کا ہو جائے تو اس کا مال اس کے سپرد کر دو اگرچہ اس سے رشد معلوم نہ ہو یا جو دیکھ مال کا اس کی طرف دفع کرنا

ایناسِ رُشد کے متعلق ہے جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”فان انسم منہم رُشد افا
دفعوا الیہم اموالہم الایۃ“ کیونکہ سغیہ نے مدتِ تجربہ و امتحان کو پالیا ہے پس ضروری ہے کہ
اس کی رُشد و دانائی زیادہ ہو لہذا اس مدت کو رُشد کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور رُشد اگرچہ اس میں حقیقتہً موجود
نہیں ہے لیکن تقدیراً موجود ہے اور یہ دفعِ اموال کے لئے کافی ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارشاد ”فان
انسم منہم رُشداً“ میں رُشداً نکرہ ہے تو معنی یہ ہوگا ”ان رائتم منہم رُشداً“ سوال کا تحقیقاً
اور تقدیراً ، پس جس طرح مدتِ مذکورہ کو رُشد کے قائم مقام کیا گیا ہے اسی طرح نظر و استدلال کے زمانہ کو شخصِ مذکور
کے حق میں دعوتِ اسلام کے قائم مقام کر دیا گیا ہے لہذا شخصِ مذکور جب عقل اور دعوت کے قائم مقام امر کے پاتے
جانے کے بعد ایمان نہ لایا تو وہ معذب ہوگا۔

وَلَيْسَ عَلَى الْحَدِّ فِي هَذَا الْبَابِ دَلِيلٌ قَاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ عِلَّةً مُّوجِبَةً
يَمْتَنِعُ الشَّرْعُ بِخِلَافِهِ فَلَا دَلِيلَ لَهُ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ وَمَنْ أَلْفَاهُ مِنْ
كُلِّ وَجْهِ فَلَا دَلِيلَ لَهُ أَيْضًا وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ فَإِنَّهُ قَالَ فِي قَوْمٍ
لَهُ تَبَلُّغُ الدَّعْوَةِ إِذَا قُتِلُوا ضَمِنُوا فَجَعَلَ كُفْرَهُمْ عَفْوًَا وَذَلِكَ لِأَنَّهُ
لَا يَجِدُ فِي الشَّرْعِ أَنَّ الْعَقْلَ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ لِلْأَهْلِيَّةِ فَإِنَّمَا يُلْغِيهِ بِدَلَالَةِ
الْعَقْلِ وَالْإِجْتِهَادِ فَيَتَنَاقَضُ مَذْهَبُهُ وَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يَنْفَكُ عَنِ
الْهَوَىٰ فَلَا يَصْلَحُ حُجَّةً بِنَفْسِهِ بِحَالٍ وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ
الْهَدْيَةِ قُلْنَا الْإِلَاحُ فِي هَذَا يَنْقَسِمُ عَلَى قِسْمَيْنِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْأُمُورِ
الْمُعْتَرِضَةِ عَلَيْهَا :

ترجمہ : اور اس باب میں تعین حد پر دلیل قاطعہ نہیں ہے پس جس شخص نے عقل کو علت موجب قرار دیا ہے اس نے اس کے مقابلے میں شرع کو چھوڑ دیا ہے تو اُس کے لئے ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس پر وہ اعتماد کر سکے اور جس نے عقل کو من کل وجہ لغو قرار دیا ہے اس کے لئے بھی کوئی ایسی دلیل نہیں ہے کہ جس پر اعتماد کر سکے اور یہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے کیونکہ انھوں نے اس قوم کے بارے میں کہ جس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی۔ کہا ہے کہ جب اُن کو مسلمان قتل کر دیں تو ان مسلمانوں پر ضمان واجب ہوگی تو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ان کے کفر کو معاف رکھا ہے اور یہ (یعنی ان کے پاس دلیل کا نہ ہونا اس لئے ہے کہ جنھوں نے عقل کو ہر وجہ سے لغو قرار دیا ہے (یعنی حضرت امام ابو الحسن اشعری اور حضرت امام شافعی اور ان کے متبعین رحمہم اللہ تعالیٰ تو انھوں نے اس امر کو شرع شریعت میں نہیں پایا کہ عقل، اثباتِ اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے کیونکہ انھوں نے عقل کو دلالتِ عقل و اجتہاد سے لغو قرار دیا ہے تو ان کا مذہب متناقض ہو گیا اور عقل ہوئی سے منفع نہیں ہوتی پس عقل کسی طرح بھی حجت متقلدہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ عقل، اہلیت کے صفات سے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ کلام، بیانِ اہلیت کے اعتبار سے دو قسم ہے ایک اہلیت اور دوسرے "الامور المعترضة علیہا"

تقریر و تشریح، قولہ ولیس علی الحد الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تم نے سفید کے بالے پچیس ۲۵ برس کی مدت مقرر کی ہے حالانکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس کے لئے مرتد پر قیاس کرتے ہوئے نین دن مقرر کئے جائیں : الجواب باب ہذا یعنی تجربہ و امتحان کے لئے مدت کی تعین و تحدید کے بالے میں کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے کہ جس کی بناء پر کہا جاتے کہ اس کی مدت تین دن ہے یا زیادہ کیونکہ اصل غلقت میں عقل متفاوت ہے بسا اوقات سمجھ دار انسان قلیل زمانہ میں ہدایت کے اس مرتبہ پر فائز ہو جاتا ہے کہ دوسروں کے لئے مدت کثیرہ میں بھی اُس مرتبہ تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا ہے ۔

قولہ فمن جعل العقل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جنھوں نے عقل کو حجت مستقلہ قرار دیا ہے اور اس کے مقابلے میں وجودِ شرع کے منکر ہو گئے ہیں جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے ۔ اُن کے پاس اپنے اس مذہب

پر کوئی معتمد علیہ دلیل نہیں ہے اور جس دلیل کو وہ اپنے دعویٰ کے اثبات میں پیش کرتے ہیں وہ مجروح و ممنوع ہے لہذا ان کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے عقلی اور نہ نقلی جو کہ ظن کا فائدہ دے چہ جاتے کہ یقین کا فائدہ دے۔

قولہ ومن الغیاء الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جنہوں نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے اُن کے پاس بھی اس عندیہ پر کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے اور یہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے کیونکہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جس نے ایک ایسے رجل عاقل بالغ کو قتل کر دیا جس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی ہے تو اُس قاتل پر ضمان واجب ہے کیونکہ قتل جیکہ اس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی ہے اگرچہ وہ عاقل بالغ ہے اور اس کے لئے ممکن تھا کہ وہ توحید باری تعالیٰ پر استدلال قائم کرنا اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے پس اس کا کفر معاف ہے کیونکہ اس کے پاس دعوتِ اسلام نہیں پہنچی اور عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور ہمارے احناف کے نزدیک اس قاتل پر ضمان نہیں ہے اگرچہ دعوتِ اسلام سے پہلے اُس کا قتل حرام ہے لیکن یہ ضمان کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ ہم اُس کے کفر کو کسی حال میں بھی معاف نہیں رکھتے اور نہ ہم اس کے لئے تدبیرِ قاتل مل جانے کے بعد ایمان لانے کے بارے اس کی غفلت کو غدر شمار کرتے ہیں تو اس کا دعوتِ اسلام سے پہلے قتل اہل حرب کی عورتوں کے قتل جیسا ہے۔

قولہ وذلک الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "ذلک" کا مثلاً لایہ "عدم الدلیل علی القولین" ہے اور اس شخص کی دلیل کے عدم کو جس نے عقل کو لغو قرار دیا ہے اپنے قول "لأنہ" الخ سے بیان کرتے ہیں یعنی حضرت امام ابو الحسن اشعری اور حضرت امام شافعی اور ان کے متبعین رحمہم اللہ تعالیٰ جنہوں نے عقل کو من کل وجہ لغو قرار دیا ہے۔ ان کے پاس شرع شریف میں کوئی نص موجود نہیں ہے جو اس امر پر دلالت کرے کہ عقل غیر معتبر ہے وہ جو عقل کے بارے بات کرتے ہیں تو اِدلہ عقیدہ سے کرتے ہیں تو اس صورت میں عقل کا اعتبار کر رہے ہیں کیونکہ انہوں نے اِدلہ عقیدہ کا سہارا لیا ہے پس گویا کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ عقل معتبر ہے اور عقل معتبر نہیں ہے اور یہ تو تناقض صریح ہے۔

قولہ وان العقل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے معترضہ کا ذکر کرتے ہیں معترضہ نے من کل وجہ عقل کا اعتبار کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں شرع کو قابل اعتبار نہیں سمجھا ہے، مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عقل

جوئی سے منفک نہیں ہوتی ہے لہذا یہ حجت مستقلہ ہونے کی قطعاً صالح نہیں ہے یعنی وہم اکثر دفع عقل کے معارض ہو جاتا ہے تو عقل پر اس کے مطلوب کو غلط ملط کر دیتا ہے اسی وجہ سے بعض عقلاً بعض عقلاً کے مخالف ہوتے ہیں بلکہ ایک شخص ایک مرتبہ ایک امر ثابت کرتا ہے اور دوسری مرتبہ اس امر کو ثابت کرتا ہے جو پہلے ثابت شدہ امر کے منافی ہوتا ہے لہذا یہ اپنے نفس کا مناقض ہو گیا تو جب عقل کا یہ حال ہے تو اس کو حجت مستقلہ سمجھ کر اس پر کس طرح اعتماد کیا جاسکتا ہے بایں طور کہ یوں کہہ دیا جاتے کہ بغیر رد و دشرع کے یہ حجت مستقلہ ہے ہے اور جب شرع شریف عقل کے مقابلے میں آجاتے تو شرع شریف کا کوئی اعتبار نہیں ہے ”ہذا حاصل المقام وقد بقی خیالیان زوایا الکلام“

قولہ واذا ثبت الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ عقل وجہ مذکور پر صفات اہلیت سے ہے (ایسے نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں) تو ہم نے کہا کہ بیان اہلیت میں کلام دو قسم ہے۔
القسم الاول الاہلیۃ والقسم الثانی الامور المعترضة علیہا ای علی الاہلیۃ

فصل فی بیان الاہلیۃ: الاہلیۃ نوعان اہلیۃ الوجوب و اہلیۃ الاداء اما
اہلیۃ الوجوب فبناءً علی قیام الذمۃ فان الادمی یولد ولہ ذمۃ صلیۃ
للو جوب لہ وعلیہ باجماع الفقہاء بناءً علی العہد الماضی قال اللہ
تعالیٰ و اذا اخذ ربک من بنی ادم من ظہورہم ذریتهم الی اخر
الایۃ و قبل الانفصال ہو جزء من وجہ فلم یکن لہ ذمۃ ^{مطلوبہ} حتی صلح
لیجب لہ الحق ولم یجب علیہ و اذا انفصل و ظہرت لہ ذمۃ مطلقہ کان
أهلًا للوجوب لہ وعلیہ غیر ان الوجوب غیر مقصود بنفسہ فجاز

أَنْ يَبْطُلَ لِعَدَمِ حُكْمِهِ وَعَرْضِهِ كَمَا يَنْعَدِمُ لِعَدَمِ مُجْلَمِهِ وَلِئِذَا الْمَ يُحِبُّ عَلَى
 الْكَافِرِ شَيْءٌ مِّنَ الشَّرَائِعِ الَّتِي هِيَ الطَّاعَاتُ لِمَا لَا يَكُنْ أَهْلًا لِلثَّوَابِ
 الْآخِرَةِ وَلِزِمَهُ الْإِيمَانُ لِمَا كَانَ أَهْلًا لِذَاتِهِمْ وَجُوبِ حُكْمِهِ وَلَوْ يُحِبُّ عَلَى
 الصَّبِيِّ الْإِيمَانُ قَبْلَ أَنْ يَنْقَلِ لِعَدَمِ أَهْلِيَّةِ الْإِدَاءِ وَإِذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ الْإِدَاءَ
 قُلْنَا بِوَجُوبِ أَصْلِ الْإِيمَانِ عَلَيْهِ دُونَ آدَائِهِ حَتَّى صَحَّ الْإِدَاءُ مِنْ غَيْرِ
 تَكْلِيفٍ فَكَانَ فَرْضًا كَالْمُسَافِرِ يُؤَدِّي الْجَمْعَةَ :

ترجمہ یہ فصل اہلیت کے بیان میں ہے : اہلیت دو قسم ہے (۱) اہلیت وجوب (۲) اہلیت اداء : اہلیت
 وجوب پس وہ ذمہ کے صحیح ہونے پر مبنی ہے کیونکہ انسان پیدا ہوتا ہے۔ درالحالیکہ اُس کے لئے ایک ایسا ذمہ
 ثابت ہوتا ہے جو ہر قسم کے احکام نفع اور احکام ضرر کے وجوب کا صالح ہوتا ہے اس پر فقہاء کا اجماع ہے۔
 (اور) اُس کے لئے ذمہ ثابت ہوتا ہے عہد ماضی کی بناء پر اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَإِذَا أَخَذَ
 رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ إِلَىٰ أَحْسَنِ الْأَنْبِيَاءِ" اور پھر ولادت سے پہلے من وجہ
 ماں کی جڑ ہوتا ہے تو اس کے لئے ذمہ مطلقہ ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ وہ اس بات کا تو صالح ہوتا ہے کہ اس
 کے لئے ایسے حقوق ثابت ہوں جو اس کے نفع سے متعلق ہوں اور وہ اس کا صالح نہیں ہوتا کہ دوسروں کے حقوق
 اس پر واجب ہوں اور جب ولادت ہو جاتی ہے اور اُس کے لئے ذمہ مطلقہ ظاہر ہو جاتا ہے تب وہ ہر طرح
 کے احکام نفع و ضرر قبول کرنے کا اہل ہو جاتا ہے مگر چونکہ محض حکم کا وجوب بذات خود مقصود نہیں تو جائز ہے کہ یہ
 وجوب اپنے حکم اور اپنی غرض کے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو جاتے جیسا کہ وہ وجوب اپنے عمل کے نہ ہونے
 کی وجہ سے معدوم ہو جاتا ہے اور اسی لئے کافر پر وہ احکام واجب نہیں ہوتے جو طاعات ہیں۔ کیونکہ کافر ثواب
 آخرت کا اہل نہیں ہے اور کافر کے لئے ایمان لانا واجب ہے کیونکہ کافر ادا ایمان اور اس کے حکم کے ثبوت کا اہل

ہے اور بچہ پر اس کے عقلمند ہونے سے قبل ایمان لانا واجب نہیں ہے کیونکہ وہ اداء ایمان کا اہل نہیں ہے اور جب بچہ عقلمند ہو جاتے اور اداء ایمان کا احتمال رکھے تو ہم کہتے ہیں کہ اس پر اصل ایمان (یعنی نفس و جوب) واجب ہے سوائے وجوب اول کے حتیٰ کہ جبتی عاقل سے اداء ایمان بغیر تکلیف کے صحیح ہے اور وہ اداء ایمان فرض واقع ہو گا جیسے مسافر جمعہ ادا کرے تو اداء جمعہ فرض واقع ہو گا۔

تقریر و تشریح قولہ **الاهلیۃ نوعان** الخ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اہلیت دو قسم ہے (۱) اہلیت وجود (۲) اہلیت اداء : اہلیت وہ انسان کا اُن حقوق مشروعہ کے وجوب کی صلاحیت رکھنا ہے جو اس کے نفع اور ضرر کے متعلق ہوں اور یہ صلاحیت وہ امانت ہے جس کو انسان نے اٹھایا ہے جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ“ اسی وجہ سے انسان کو تکلیف کے ساتھ قاصر کیا گیا ہے کیونکہ دیگر حیوانات کے لئے ذمہ تکلیف ثابت نہیں ہے۔ اور انسان اس ذمہ تکلیف کو اٹھا رہا ہے حالانکہ ”وقد کان ظلوما جھولا“ کا مصداق ہے اور اہلیت دو قسم ہے ایک اہلیت نفس و جوب اور دوسری قسم اہلیت وجوب اداء ہے : اہلیت نفس وجوب کا معنی انسان کا وجوب کے اٹھانے کے قابل ہونا ہے اور اہلیت وجوب اداء کا معنی ہے۔ انسان کا فعل بجالانے کے قابل و صالح ہونا باقی نفس وجوب اور وجوب اداء میں فرق کا بیان ماقبل گزر چکا ہے اور نفس وجوب کی اہلیت اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک کہ انسان کا ذمہ وجوب اُن احکام کے قابل و صالح نہ ہو جن احکام کا تعلق اس کے نفع یا اس کے ضرر کے ساتھ ہے اور ذمہ اُس وصف سے عبارت ہے جس سے انسان اُس حکم کا اہل ہو جائے جو اس پر واجب ہے یا اس کے لئے مستحب ہے۔ اس عہد کی بناء پر جو اللہ تبارک و تعالیٰ نے یوم میثاق میں بنی آدم سے لیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے۔

”وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ“ تو جب ہم نے یوم میثاق میں اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کر لیا تو ہم نے جمیع اُن احکام کا اقرار کر لیا جو ہمارے نفع و ثواب کے ساتھ متعلق تھے یا ہمارے ضرر و مزا کے ساتھ متعلق تھے تو اسی ذمہ کی وجہ سے ہم نفس وجوب کے اہل ہو گئے اور اہلیت وجوب اسی ذمہ پر مبنی ہے کیونکہ آدمی اس حال میں پیدا

ہوتا ہے کس کے لئے ایک ایسا ذمہ ثابت ہوتا ہے جو ہر قسم کے احکام نفع اور احکام ضرر کے وجوب کا صالح ہوتا ہے کیونکہ ولی جب اس کے لئے کوئی چیز خریدے تو اس کے لئے ملک ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح اس کے لئے وصیت و ارث و نسب ثابت ہوتے ہیں اور اسی طرح عقد و دل سے اس پر مبیع کا ثمن اور اس کی بیوی کا ہر ثمن ثابت ہوتے ہیں اس پر فقہا کرام کا اجماع ہے اور یہی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”لہ ذمہ للوجوب لہ و علیہ“ کا اور یہ ذمہ اس عہد کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے جو یوم میثاق ہم سے لیا گیا کما مر بیانہ۔ پس اگر اس کے لئے عہد مذکور کی بنیاد پر ایسا ذمہ ثابت نہ ہو جو اشیاء مذکورہ کا صالح ہو تو اس پر اور اس کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہو کیونکہ انسان جب پیدا ہوتا ہے تو اس نے کسی چیز کا اکتساب نہیں کیا ہوتا حتیٰ کہ کہا جلتے کہ فطراں چیز کا وجوب اس کے لئے یا فطراں چیز کا وجوب اس پر اس کے اکتساب سے ثابت ہوا ہے۔

قولہ وقبل الا لفصال الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ جب بچہ پیدا ہو جاتے تو اس کے لئے شئی کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس پر شئی کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے اور جب بچہ ابھی اپنی والدہ کے پیٹ میں ہوتا ہے اس کے لئے شئی کا وجوب تو ثابت ہوتا ہے لیکن اس پر کسی کا حق واجب نہیں ہوتا ہے تو یہ فرق کیوں ہے: الجواب، اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب بچہ پیدا نہ ہوا ابھی بطین مادر میں ہو تو وہ ولادت سے قبل من وجہ اپنی والدہ کے بدن کا ایک جزو شمار ہوتا ہے اور اپنے علق اور حرکت و سکون میں اپنی والدہ کے تابع ہوتا ہے پس اس کے لئے ذمہ کاملہ ثابت نہیں ہوگا بنا بریں اس کا ذمہ اس امر کا صالح نہیں ہوتا ہے کہ دوسرے کا حق اس پر واجب ہو حتیٰ کہ اگر اس کے ولی نے اس کے لئے کوئی چیز خریدی تو اس پر شئی واجب نہیں ہے اگرچہ اس کے لئے ایسے حقوق ثابت ہوتے ہیں جو اس کے نفع کے متعلق ہوں جیسے ثبوت آزادی، وراثت، وصیت اور نسب وغیرہ کیونکہ یہ منفرد باحیوۃ اور معد لا انفصال ہے تو اس کے لئے من وجہ ذمہ ثابت ہوتا ہے اور جب اس کی ولادت ہو جاتی ہے تو اس کے لئے ذمہ کاملہ ثابت ہوتا ہے تب اس کا ذمہ ہر قسم کے حقوق کا صالح ہو جاتا ہے خواہ اُن کا تعلق اس کے نفع کے ساتھ ہو یا ضرر کے ساتھ ہو۔

قولہ غیر ان الوجوب الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض

یہ ہے کہ جب اس بچہ کی ولادت ہو جاتی ہے تو اس کے لئے ذمہ کاملہ ثابت ہو جاتا ہے تو جب اس کے لئے ذمہ کاملہ ثابت ہو تو اس کے احکام بالغوں جیسے ہونے چاہئیں لہذا اس پر بھی عقوبت و جزا واجب ہوئی چاہیے۔
 اکجواب نفس و وجوب سے مقصود اور غرض اصل اپنے اختیار سے حکم کا ادا کرنا ہے اور بچہ سے اس کے عجز کی وجہ سے اپنے اختیار سے حکم کا ادا کرنا مقصور نہیں ہو سکتا تو ان افعال میں غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے وجوب باطل قرار پاتے گا جن افعال کو اپنے اختیار سے ادا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور شئی جس طرح محل کے فوت ہونے کی وجہ سے فوت ہو جاتی ہے جیسے بیع انحر اور اعتاق البصیمہ اسی طرح شئی اپنی غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے بھی فوت ہو جاتی ہے پس صبی پر وہ چیز لازم نہیں ہوگی جس کا ادا کرنا اختیار کے ساتھ ممکن نہیں ہے تو صبی کا حکم بالغین کے حکم جیسا نہیں ہوگا لہذا عقوبت و جزا وغیرہ جو بالغین پر واجب ہوتی ہے وہ اس پر واجب نہیں ہوگی۔ اس مقام کی توضیح یہ ہے کہ حقوق العباد میں سے وہ حقوق جو مالی مطالبات سے ہوں جیسے غرم یعنی ضائع کردہ مال کا تاوان اور بیع کی قیمت اور بیوی اور محتاج اقارب کا نفقہ وغیرہ کے احکام صبی پر لازم ہوں گے کیونکہ صبی سے ان حقوق مالی کی ادائیگی ممکن ہے کہ اس کی طرف سے اس محولی کا ادا کرنا خود اس کا ادا کرنا سمجھا جاتے گا اور یہاں وجوب اپنے حکم سے خالی نہیں ہے اور جو احکام بطور عقوبت اور جزا کے ثابت ہوں وہ صبی پر واجب نہیں ہوں گے کیونکہ عقوبات سے مقصود مواخذہ بالفعل ہوتا ہے اور صبی اس کا صالح نہیں ہے پس اس جگہ وجوب اپنے حکم سے خالی ہوا لہذا وہ باطل ٹھہرا اور صبی کا دل عقوبت اور جزا میں اس کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ کمالا یخفی اور اسی طرح خالص حقوق اللہ تعالیٰ جیسے نماز و روزہ بھی اس پر واجب نہیں ہوں گے کیونکہ ان میں ضروری ہے کہ ان کو نیت سے ادا کیا جاتے اور صبی کا ولی ان میں اس کا قائم مقام نہیں ہو سکتا لہذا ولی کا ادا کرنا صبی کا ادا کرنا مقصور نہیں ہوگا تو یہاں وجوب کی غرض فوت ہو گئی جس کی وجہ سے خود وجوب ہی باطل ٹھہرا۔

قوله ولہذا لم یجب علی الکافر الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اب یہاں سے اس امر پر تفسیر ملے ذکر کرتے ہیں کہ شئی اپنے حکم اور غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے جیسا کہ شئی اپنے محل کے معدوم ہونے کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے فرماتے ہیں کہ وہ احکام مشروعہ جو طاعات ہیں جیسے نماز، زکوٰۃ، روزہ ان سے غرض ثواب آخرت ہے اور کافر ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے لہذا کافر پر ان احکام مشروعہ کا وجوب تعرض سے خالی ہوا پس باطل

ظہر اور کافر پر یہ احکام مشروعہ واجب نہیں ہوں گے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”ہی الطاعات“ سے اسی احکام مشروعہ سے استراذ کیا ہے جو طاعات نہیں ہیں اور نہ ان سے غرض ثوابِ آخرت ہے جیسے جز یہ اور خراج کیونکہ یہ کافر پر واجب ہیں۔

قولہ ولزمہ الایمان الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب کافر ثوابِ آخرت کا اہل نہیں ہے تو اس پر ایمان بھی واجب نہیں ہوگا۔ الجواب کافر پر وجوبِ ایمان کی غرض یعنی ثوابِ آخرت فوت نہیں ہوتا تو کافر ایمان کا اہل ہے پس جب وہ ایمان لے آئے گا تو اس کو ثوابِ آخرت حاصل ہوگا چرکہ یہاں غرض فوت نہیں ہوتی اس لئے کافر پر ایمان لانا فرض ہے۔

قولہ ولم یجب علی الصبی الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسری تفریع ذکر کرتے ہیں کہ صبی پر عدم فائدہ کی بنا پر ایمان لانا واجب نہیں ہے کیونکہ عقل نہ ہونے کی وجہ سے صبی سے اپنے اختیار سے ادا ایمان ممکن نہیں ہے۔ ہاں صبی جب سمجھ دار ہو جائے اور اس کو عقل آجائے اور ادا ایمان کا احتمال رکھے تو ہم کہتے ہیں کہ اس پر اصل ایمان واجب ہے کیونکہ وجوب اسباب اور صلاحیتِ ذمہ کے ساتھ متعلق ہے پس صبی عاقل ادا ایمان کا اہل ہے لہذا غرض کے فوت نہ ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں نفس وجوب باطل نہیں ہوگا اور غرض وہ ادا ہے بخلاف باقی عبادات کے وہ غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے اس پر واجب نہیں ہیں کیونکہ نفس وجوب کی غرض یہ ہے کہ فعل کی ادا بطور فرض کے واقع ہو اور اس کی عبادات بطور فرض کے ادا نہیں ہوتی ہیں کیونکہ صبی عاقل کی نماز اگر بطور فرض کے واقع ہوتی تو اس پر باقی نمازیں بھی فرض ہوتیں اور اس میں تو صریح حرج ہے بخلاف ایمان کے کیونکہ یہ مکمل نہیں ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نفس وجوب سے غرض یہ ہے کہ ادا علی سبیل الکمال ہو اور صبی اپنے متعین کی وجہ سے عبادات کو علی سبیل الکمال کے ادا کرنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ عبادات کی ادا علی سبیل الکمال، بدن کے ساتھ متعلق ہے اور صبی تو ضعیف البدن ہے بخلاف ایمان کے کیونکہ اس کی ادا بدن کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ ایمان احکامِ نظریہ میں سے ہے جن کا تعلق عقل کے ساتھ ہوتا ہے اور صبی عاقل میں عقل موجود ہے اور ہم یہ نہیں کہتے کہ صبی عاقل پر بلوغ سے پہلے ادا ایمان واجب ہے کیونکہ اس کی عقل ابھی تک کامل نہیں ہے اس لئے کہ عقل بلوغ کے بعد کامل ہوتی ہے حتیٰ کہ صبی عاقل سے بغیر تکلیف کے ادا ایمان

بطور فرض کے صحیح ہے کیونکہ ایمان کی دو قسمیں نہیں ہیں کہ بعض فرض ہوں اور بعض نفل بلکہ ایمان فرض ہے اسی لئے اس پر بالغ ہونے کے بعد تجدید اقرار ضروری نہیں ہے جیسے مسافر اگر جمعۃ المبارک ادا کرے تو وہ فرض واقع ہوگا باوجودیکہ اداء جمعہ اس پر واجب نہیں ہے یہ مذہب القاضی ابو زید اور شمس الائمہ العلوانی و فخر الاسلام کا مکتبہ ہے اور امام شمس الائمہ السرخسی فرماتے ہیں کہ صبی عاقل کے حق میں وجوب ایمان ثابت نہیں ہے جب تک کہ اُس کے بالغ ہونے سے اس کی عقل کامل نہ ہو جلتے۔

وَأَمَّا أَهْلِيَّةُ الْأَدَاءِ فَنَوْعَانِ قَاصِرٌ وَكَامِلٌ أَمَّا الْقَاصِرَةُ فَتَنْتَبِهُ بِقُدْرَةِ
الْبَدَنِ إِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوغِ وَكَذَلِكَ بَعْدَ الْبُلُوغِ فِيمَنْ كَانَ
مَعْتُومًا لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لِأَنَّهُ عَاقِلٌ لَمْ يَدْتَدِلْ عَقْلُهُ وَتَبَتَّنِي عَلَى الْأَهْلِيَّةِ
الْقَاصِرَةِ صَحَّةُ الْأَدَاءِ وَعَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ وَجُوبُ الْأَدَاءِ وَتَوْجِبُ
الْخُطَابِ عَلَيْهِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ الْإِسْلَامُ وَمَا
يَتَمَحَّضُ مَنَفَعَةً مِنَ التَّصَرُّفَاتِ كَقَبُولِ الْهَبَةِ وَالصَّدَقَةِ وَصَحَّ مِنْهُ
أَدَاءُ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ مِنْ غَيْرِ عَهْدَةٍ وَمَلَكَ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ مَا يَتَرَدَّدُ
بَيْنَ النِّفَعِ وَالضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهِ وَذَلِكَ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ نَقْصَانَ رَأْيِهِ إِنَّمَا يَجِبُ بِرَأْيِ
الْوَلِيِّ فَصَارَ كَالْبَالِغِ فِي ذَلِكَ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا تَرْمِي أَنَّ
صَحَّ بَيْعُهُ مِنَ الْجَانِبِ بَغْيَيْنِ فَاحْشِي فِي رَوَايَةِ خَلَا فَالْصَّاحِبِيَّةِ وَرَدَّهُ

مَعَ الْوَلِيِّ يَنْبَغُ فَاحِشٍ فِي رَوَايَةٍ اِعْتِبَارًا بِشِبْهِ صَةِ النِّيَابَةِ فِي مَوْضِعِ
التَّصَمُّتِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا فِي الْمَجْزُورِ اِذَا تَوَكَّلَ لَمْ تَلْزَمْهُ الْعَصَّةُ وَبِإِذْنِ
الْوَلِيِّ تَلْزَمُهُ :

ترجمہ : اور اہلیتِ ادارہ دو قسم ہے (۱) اہلیتِ قاصرہ (۲) اہلیتِ کاملہ (اور) اہلیتِ قاصرہ پس وہ
"قدرتِ بدن" سے ثابت ہوتی ہے جب قدرتِ قاصرہ بلوغ سے پہلے ہو اور اسی طرح وہ اس بالغ شخص کے
حق میں ثابت ہوتی ہے جس کے دماغ میں خلل ہو (یعنی سفیہ ہو) کیونکہ شخص مذکور بمنزلہ صبتی کے ہے کہ وہ عاقل
تو ہے لیکن اس کی عقل ناقص ہے اور اہلیتِ قاصرہ پر صحتِ ادا مبنی ہے اور اہلیتِ کاملہ پر وجوبِ ادارہ اور
مخاطب بالاسلام ہونا مبنی ہے اور اسی بنا پر کہ صحتِ ادارہ اہلیتِ قاصرہ پر مبنی ہے) ہم نے کہا ہے کہ صبتی
عاقل سے اسلام صحیح ہے اور اس سے وہ تصرفات بھی صحیح ہیں جن میں اس صبتی کے لئے محض نفع ہو جیسے سبہ
اور صدقہ قبول کرنا اور اس صبتی عاقل سے عباداتِ بدنیہ کی ادائیگی صحیح ہے بغیر اس کے کہ یہ عباداتِ بدنیہ اس پر
واجب ہوں اور یہ صبتی عاقل ولی کی راتے سے اُن تصرفات کا مالک ہو جائے گا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائرہ
ہوں جیسے بیع اور اس کی مثل دوسرے تصرفات اور یہ اس اعتبار سے ہے کہ صبتی کی راتے کا نقصان ولی کی راتے
سے پورا ہو جاتا ہے پس حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ صبتی بالغ کی طرح ہو گیا : کیا تجھے اس امر کا علم
نہیں ہے کہ اگر ولی کی اجازت سے وہ کسی اجنبی سے غبنِ فاحش کے ساتھ بھی بیع کرے تو امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ
کے نزدیک یہ تصرف نافذ ہوگا بخلاف صاحبین کے اور اگر ولی کی اجازت کے بعد خود ولی کے ساتھ غبنِ فاحش
کے ساتھ بیع کرے تو اس مسئلہ میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ سے ایک روایت کے مطابق اس کی بیع نافذ
نہیں ہوگی اعتبار کرتے ہوئے شبہ نیابت فی موضعِ التہمتہ کے اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ صبتی مجزوب و کالت
کو قبول کر لے تو اس کو عہدہ لازم نہیں ہوتا ہے اور ولی کے اذن سے لازم ہو جاتا ہے ۔

تقریر و تشریح، قولہ واما اہلیۃ الاداء الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ حبیب الہیت و جوب

کے بیان سے فارغ ہوتے تو اب الہیت ادا کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ الہیت ادا دو قسم ہے (۱) الہیت قاصرہ
(۲) الہیت کاملہ، ان دونوں قسموں کی توضیح کے لئے یہ بیان پیش نظر رہنا چاہیے کہ ادار کا تعلق دو قدرتوں کے
ساتھ ہوتا ہے ایک "قدرت فہم خطاب" ہے اور وہ عقل کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور دوسری "قدرت العمل"
ہے اور یہ بدن کے ساتھ حاصل ہوتی ہے، جب یہ دونوں قدرتیں متحقق ہوں تو الہیت کاملہ متحقق ہوتی ہے۔
اور جب ان دو قدرتوں میں سے ایک قدرت منقض ہو یا ضعیف ہو تو الہیت قاصرہ متحقق ہوتی ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ
تعالیٰ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ الہیت قاصرہ اس صورت میں متحقق ہوتی ہے جب بدن کی
قدرت قاصرہ ہو۔ بلوغ سے پہلے کیونکہ بلوغ سے پہلے عقل اور بدن دونوں ناقص ہوتے ہیں اور یہ الہیت قاصرہ
کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے اور اس کی دوسری قسم کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "و کذلک
بعد البلوغ الخ" سے بیان کیا ہے یعنی الہیت قاصرہ کے تحقق کی دوسری صورت بالغ سفیہ شخص ہے کیونکہ بدن
تو اس کا کامل ہے لیکن اس کی عقل ناقص ہے یہ صبی کے بمنزلہ ہے کہ اس کے لئے عقل تو ہے لیکن ناقص ہے
اور الہیت قاصرہ پر صحت ادار مبنی ہے بایں معنی کہ اگر اس کو ادا کر لیا تو یہ ادا صحیح ہے اگرچہ وہ اس پر واجب نہیں
اور الہیت کاملہ پر وجوب ادار اور مخاطب بلا احکام ہونا مبنی ہے پس جب صبی بالغ ہو گیا اور اس کو عقل آگئی
تو اس پر ادار لازم ہے اور اس کی طرف شارع کا خطاب متوجہ ہو گا کیونکہ اس وقت کمال عقل اور کمال بدن کی وجہ سے
اس میں الہیت کاملہ ہے پھر جب افراد انسانی میں عقل کے کاملہ ہونے کا وقت مختلف ہوتا ہے جس کا علم تجربہ
عظیمہ کے بعد ہی ممکن ہو سکتا ہے تو شرع شریف نے بلوغ کو آسانی کے لئے عقل کامل کے قائم مقام کر دیا ہے۔
قولہ و علیٰ ہذا قلنا انما صح الخ یعنی اس بناء پر کہ صحت ادار الہیت قاصرہ پر مبنی ہوتی ہے ہم نے
کہا ہے کہ صبی عاقل سے احکام دنیا اور آخرت میں اسلام لانا صحیح ہے البتہ اسلام لانا اس پر لازم نہیں ہے اور
حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صبی عاقل سے بلوغ سے پہلے احکام دنیا میں اسلام لانا صحیح نہیں
ہے پس وہ اپنے کافر والد کا وارث ہو گا اور اس سے اس کی مشرکہ بیوی باتنہ نہیں ہو گی کیونکہ یہ ضرور ہے اگرچہ
اس کا اسلام لانا احکام آخرت میں صحیح ہے پس اس کے ایمان پر اس کو ثواب ملے گا، یہ قسم اول ہے یعنی

”حق اللہ تعالیٰ حق نہ کر غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔“

قولہ وما یتخص الخ یعنی صبتی عاقل سے وہ تصرفات بھی صحیح ہیں جن میں اس کے لئے نفع محض ہو جیسے ہمہ اور صدقہ کا قبول کرنا اور یہ قسم ثانی ہے ”یعنی وہ حق العباد جس میں صبتی کے لئے نفع محض ہو“ پس ان جیسے حقوق میں صبتی کی مباشرت دلی کی رضا اور اذن کے بغیر صحیح ہے۔

قولہ وصح منه الالعبادات الخ یعنی صبتی عاقل سے عبادات بذریعہ کی ادا صحیح ہے۔ البتہ یہ عبادات اس پر واجبہ نہیں ہیں۔ یہ قسم ثالث ہے ”یعنی وہ حقوق اللہ تعالیٰ جو دائرہ بین الحسن والیقبح“ ہوں یعنی ایک وقت میں حق ہوتی ہیں اور ایک وقت میں قبیح ہوتی ہیں جیسے صوم و صلوة عبادات بذریعہ سے ہیں تو صبتی عاقل سے ان کی ادائیگی صحیح ہے البتہ یہ صبتی عاقل پر واجب نہیں ہیں اور ان عبادات کی ادائیگی کی صحت میں بغیر لزوم کے صبتی عاقل کے لئے نفع محض ہے یاں طور کہ صبتی عاقل بالغ ہونے سے پہلے ہی ان عبادات بذریعہ کا عادی اور غور بن چکا ہوگا پس اس کے بالغ ہونے کے بعد ان عبادات کی ادائیگی اس پر شاق نہیں ہوگی اسی لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے ”مسوا صبیانک بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوہم اذا بلغوا عشرًا“

قولہ وملك برائی الولی الخ یعنی صبتی عاقل ولی کی اجازت اور رائے سے ان تصرفات کا مالک ہو جائے گا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائرہ ہوں جیسے بیع اور اس کی مثل دوسرے تصرفات (یہ قسم رابع ہے یعنی وہ حقوق العباد جو نفع اور ضرر کے درمیان دائرہ ہوں) کیونکہ اگر بیع راجح ہو تو نافع ہے اور اگر خامر ہو تو ضرر ہے اور صبتی ضرر اور نافع کے درمیان امتیاز نہیں کر سکتا اور نہ اس بالے میں اس کی رائے قابل اعتبار ہے لہذا اس جیسے معاملات میں اس صبتی عاقل کے لئے دلی کی رائے ضروری ہے کیونکہ اس صورت میں صبتی کی رائے کا نقصان دلی کی رائے سے پورا ہو جاتا ہے۔ پس یہ صبتی حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول میں بالغ کے درجہ پر آ جاتا ہے پس اگر وہ کسی اجنبی سے غبن فاحش کے ساتھ بھی بیع کرے تو اس کا یہ تصرف نافذ ہوگا جس طرح بالغ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ نافذ ہوتا ہے بخلاف صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے کیونکہ ان کے نزدیک دلی کی اجازت و رائے کے باوجود وہ بالغ کے حکم میں نہیں ہوتا ہے لہذا غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا اور اگر ولی کی اجازت اور رائے کے بعد خود ولی کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ بیع کا معاملہ کرے تو اس مسئلہ میں حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ

سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق بیع نافذ ہوگی اور دوسری روایت کے مطابق نافذ نہیں ہوگی اور اس دوسری روایت میں تصرف بیع کے روکنے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ولی کی نیابت موضع تہمت میں ہے کیونکہ اس میں یہ تہمت لگائی جاسکتی ہے کہ ولی نے اس بیع کی اجازت اپنے مقاصد کے حاصل کرنے کی غرض سے دی ہے۔

قولہ وعلیٰ ہذا قلنا فی المحجور الخ یعنی ”اس بناء پر کہ جس معاملہ میں ضرر کا احتمال ہو صبی بنفسہ اس کے تصرف کا مالک نہیں ہوتا اور ولی کی رائے سے مالک بن جاتا ہے“ کہ صبی مجبور جب وکالت کو قبول کر لے تو اس پر وہ احکام لازم نہیں ہوں گے جن کا تعلق وکالت کے ساتھ ہے یعنی تسلیم بیع اور شن اور الحضور متہ فی العیب کیونکہ ان احکام کے الزام میں ضرر کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ اہمیت قاصرہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا ہے اور دل کے اذن کے ساتھ صبی مذکور پر احکام مذکورہ لازم ہو جائیں گے کیونکہ اس صبی کی رائے کا قصور ولی کی رائے کے انضمام سے دور ہو گیا ہے لہذا صبی مذکورہ ان احکام کے لزوم کا اہل ہو گیا ہے۔

وَأَمَّا إِذَا أَوْصَى الصَّبِيُّ بِشَيْءٍ مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِيَّتُهُ عِنْدَنَا خَلَوْفًا
لِلشَّافِعِيِّ وَإِنْ كَانَ فِيهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لِأَنَّ الْأَرْثَ شُرْعٌ نَفْعًا لِلْمُورَثِ لَا تَرَى
أَنَّهُ شُرْعٌ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَفِي الْأَنْتِقَالِ عَنْهُ إِلَى الْإِصْصَاءِ تَرَى الْأَفْضَلَ
لِلْمَحَالَةِ إِلَّا أَنَّهُ شُرْعٌ فِي حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شُرْعٌ لَهُ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْهَبَةُ
وَالْقَرْضُ وَلَمْ يُشْرَعْ ذَلِكَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَلَمْ يَمْلِكْ ذَلِكَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ مَا
خَالَ الْقَرْضَ فَإِنَّهُ يَمْلِكُهُ الْقَاضِي لَوْ قُوعِ الْأَمْنِ عَنِ التَّوَيِّ بِوَلَايَةِ الْقَضَاءِ
وَأَمَّا الرِّدَّةُ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعُقُوفُ فِي أَحْكَامِ الْآخِرَةِ وَمَا يُلْزَمُهُ مِنْ أَحْكَامِ

الدُّنْيَا عِنْدَهُمَا خَلَاءُ فَإِنْ يُوسُفَ فَإِنَّمَا يَلْزَمُهُ حُكْمًا لِصِحَّتِهِ لَا قَصْدًا
إِلَيْهِ فَلَوْ يَصِحُّ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهِ كَمَا إِذَا ثَبَتَ بَعْدَ الْبُيُوتَةِ :

ترجمہ اور صبتی جب اعمال پر ہیں سے کسی کے ساتھ وصیت کرے تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہوگی۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے: اگرچہ ایصام میں صبتی کے لئے نفع ظاہر ہے کیونکہ ارث، مورت (یعنی میت) کے نفع کے لئے مشروع ہے کیا تجھے اس امر کا علم نہیں ہے کہ ارث، صبتی کے حق میں مشروع ہے اور ارث سے ایصام کی طرف انتقال لا محالہ ترک افضل ہے مگر ایصام بالغ کے حق میں مشروع ہے جیسا کہ اس کے لئے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض مشروع ہیں اور امور مذکورہ، صبتی کے حق میں مشروع نہیں ہیں اور ان (یعنی طلاق وغیرہ) کا صبتی پر اس کا غیر (جیسے ولی) مالک نہیں ہوتا ہے سوائے اقرض کے کیونکہ قاضی اس کا مالک ہے کیونکہ ولایت فقہاء کی وجہ سے صبتی کا مال ضائع ہونے سے محفوظ ہوتا ہے اور صبتی عاقل کا ارتداد، احکام آخرت میں ہمارے (اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے) نزدیک (بالاتفاق) معتبر ہے اور صبتی عاقل کا ارتداد طرفین کے نزدیک احکام دنیا میں بھی معتبر ہے اس میں حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے کیونکہ جو احکام دنیا (جیسے حرمان میراث و ینونہ) صبتی عاقل کو ارتداد کی وجہ سے لازم ہوتے ہیں وہ تبعاً لازم ہوتے ہیں قصداً نہیں پس ان احکام کے لزوم کے واسطے سے ارتداد جیسے اعظم کو معاف نہیں کیا جاسکتا جس طرح کہ جب صبتی عاقل کے لئے والدین کے تابع ہونے کی وجہ سے ارتداد ثابت ہو (تقریب احکام دنیا مذکورہ لازم ہوتے ہیں) اور ان احکام مذکورہ کے لزوم کے واسطے سے ارتداد کا ثبوت مستمتع نہیں ہوتا ہے اور اس جگہ بھی اسی طرح ہے)

تقریر و تشریح، قولہ وما اذا وصی الخ یعنی صبتی جب اعمال بر جیسے صدقہ اور بناء مسجد وغیرہ کے بارے وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال سے مسجد بنوادی جاتے یا اتنا مال صدقہ

کر دیا جاتے تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہے کیونکہ اس میں اس کے لئے ضرر ہے لہذا اس کی یہ وصیت باطل ہوگی یہ قسم خامس ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ ہمارے نزدیک وصیت کا معنی یہ ہے کہ اپنے مال کو بطور تبرع (یعنی بطور بخشش و غیرات بغیر کسی عوض) کے اپنی ملک سے جدا کر دینا دراصل ایک یہ جدا کر دینا موت کے مابعد کی طرف منسوب ہو۔ تو اس میں صحتی کے لئے ضرر محض ہے پس اس "ازالۃ ملک بطریق تبرع" کا حالت حیات میں اعتبار ہوگا لہذا اس کی وصیت صحیح نہیں ہوگی باقی یہ بات کہ صحتی مذکور کو اس وصیت کرنے کا آخرت میں نفع "بصورتِ ثواب" کے حاصل ہوتا ہے بعد اس کے کہ یہ فوت ہونے کی وجہ سے خود مال مذکور سے مستغنی ہے تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ بات تو اتفاقاً طور پر واقع ہوتی ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہ اسی طرح ہے جیسا کہ یہ اس بکری کو فروخت کرے جو مرنے کے قریب ہو تو اس کی بیع صحیح نہیں ہوگی اگرچہ اس میں نفع محض ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وصیت نفع محض ہے کیونکہ اس کی وجہ سے ثواب آخرت حاصل ہوتا ہے بعد اس کے کہ وفات ہوئے کی وجہ سے خود مال سے مستغنی ہے اور وہ چیز جو نفع محض ہو اس کا صحتی مالک ہوتا ہے جیسا کہ کوئی شخص صحتی کو کوئی شے ہبہ کرے تو اس میں چونکہ صحتی کے لئے نفع محض ہے لہذا یہ اس ہبہ کا مالک ہوگا: تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس دلیل کو اپنے قول "وان کان فیدہ نفع ظاہر" سے رد کیا ہے یعنی یہ نفع تو اتفاقاً طور پر واقع ہوا ہے لہذا اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اگر ہم تسلیم کر بھی لیں کہ وصیت میں صحتی کے لئے نفع ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وصیت کے بطلان میں اس سے زیادہ نفع ہے کیونکہ ارث، میت کے نفع کے لئے مشروع ہے کیونکہ میت کے مال کو میت کے اپنے مال سے مستغنی ہونے کے وقت میت کے آثار کی طرف نقل کرنا اس کے اجانب کی طرف نقل کرنے سے اولیٰ ہے دراصل ایک یہ شرعاً افضل ہے کیونکہ اس میں مصلحت رحم ہے اور اپنے قریبی کو نفع پہنچانا ہے اور اسی کی طرف حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو فرمایا "لَا تَدْعُ وَرَثَتَكَ اَعْنَاءَ خَيْرٌ مِنْ اَنْ تَدْعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ الْحَدِيثُ"

قولہ الایسح الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر کی تائید ذکر کرتے ہیں کہ "ارث" میت کے نفع کے لئے مشروع ہے" فرماتے ہیں کہ یہ امر بھی کو معلوم ہے کہ ارث صحتی کے حق میں مشروع ہے یعنی جب

صبتی فوت ہو جانا ہے تو اس کے وارث اس کی جائیداد کی وراثت حاصل کرتے ہیں اگر صبتی کے تھے ارث میں نفع نہ ہوتا تو اس کے حق میں اس کی مشروعیت نہ ہوتی۔ ”بہر حال حجب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ارث میں وصیت کی نسبت زیادہ ثواب ہے تو ارث سے وصیت کی طرف انتقال ترک افضل ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”وفی الانتقال عنه الی الا یصا ترک الا فضل لا محالہ“

قولہ الا انہ شرع فی حق البالغ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب ایسا ضرر ہے تو چاہیے کہ یہ بالغ کے حق میں بھی مشروع نہ ہو الجواب بالغ کے حق میں ایسا مشروع ہے جیسا کہ اس کے تھے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض مشروع ہیں اور یہ امور یعنی طلاق وغیرہ صبتی کے حق میں مشروع نہیں ہیں یعنی بالغ کے تھے ولایت کاملہ ہے جس طرح وہ منافع کا مالک ہے اسی طرح وہ مضار کا بھی مالک ہے بخلاف صبتی کے کیونکہ وہ بنفسہ مضار کا مالک نہیں ہوتا بلکہ اس کا ولی بھی مالک نہیں ہوتا ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”ولم یملک ذلک الخ“ سے بیان فرمایا ہے کہ صبتی کا غیر

(یعنی ولی اور قاضی) صبتی پر ان امور مذکورہ (طلاق، عتاق وغیرہ) کا مالک نہیں ہوتا ہے اور قاضی قرض یعنی صبتی کے مال کو قرض دے سکتا ہے کیونکہ اس میں صبتی کا فائدہ ہے اس لئے اگر قاضی، صبتی کے مال کو کسی شخص کے پاس بطور امانت کے رکھے اور یہ مال اُس کے پاس ہلاک ہو جائے تو یہ صبتی کا مال ہلاک ہو گا۔ آمین پر رجوع ممکن نہیں ہے بخلاف قرض کے کیونکہ بیغور و عن کے ذمہ واجب ہوتا ہے۔ اس کی تحصیل بغیر شہود و بیئینہ کے ممکن ہے پس اس صورت میں صبتی کا مال تلف و ضائع ہونے سے محفوظ رہتا ہے: اعلم طلاق و عتاق کی عدم مشروعیت اُس وقت ہے جب ان کی طرف حاجت نہ ہو اور جب ان کی طرف حاجت اور ضرورت ہو تو یہ دونوں مشروع ہیں شمس الائمہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”اصول الفقہ“ میں فرمایا ہے کہ ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا عندیہ یہ ہے کہ صبتی کے حق میں حکم مذکور قطعاً مشروع نہیں ہے حتیٰ کہ اس کی زوج محل طلاق ہی نہیں ہے صاحب النامی کہتے ہیں کہ یہ وہم ہے کیونکہ ملک نکاح سے ملک طلاق حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ اصل ملک کے اثبات میں تو کوئی ضرر نہیں ہے ضرر تو ایقاع طلاق میں ہے حتیٰ کہ حجب دفع ضرر کی جہت سے صحیح ایقاع طلاق کی حاجت متحقق ہو تو طلاق صحیح ہوگی اس کے کئی نظائر موجود ہیں کذا ذکر صاحب غایتہ المتحققین،

قولہ واما الردۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم سادس میں ذکر کرتے ہیں یعنی ایسا فعل قبیح کہ وہ کبھی
 بھی حسن ہونے کا احتمال ہی نہیں رکھتا ہے جیسے کفر ہے اور اولیٰ یہ تھا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس قسم
 کو قسم اول کے بعد ذکر کرتے کیونکہ یہ دونوں حقوق اللہ تعالیٰ سے ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہاں کفر سے مراد
 ارتداد ہے یعنی صبی اگر مرتد ہو جائے اعیانہ باللہ تعالیٰ تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ
 کے نزدیک اس کا ارتداد احکام آخرت اور احکام دنیا دونوں کے حق میں معتبر ہوگا چنانچہ اس کی مسلمان بیوی اس
 سے جدا ہو جائے گی اور مسلمان قرابت داروں کا وہ وارث نہیں ہوگا لیکن ارتداد کی بناء پر اس کو قتل نہیں کیا
 جاسکتا کیونکہ صبی بالغ ہونے سے قبل محاربین میں سے شمار نہیں ہوتا ہے البتہ اگر کوئی شخص اس کو قتل کرے
 تو اس کا خون باطل وضائع ہے قاتل پر اس کا خون بہا واجب نہیں ہوگا اور اگر وہ ارتداد پر مرتد ہو جائے تو وہ
 محمد بنی النار ہوگا کذا فی النہایہ۔ اور حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک دینیوی
 احکام میں اس کے ارتداد کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں صبی کا سر اس نقصان اور ضرر ہے باقی ہم
 نے اس صبی کے ایمان صحیح ہونے کا حکم اس لئے کیا ہے کہ اس صورت میں اس کا محض نفع ہی نفع ہے۔
 قولہ وما یلزم الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض
 یہ ہے کہ صبی سے ضرر و نقصان مدفوع ہے کیونکہ صبی مرفوع القلم ہے بایں معنی کہ اس کی غلطیوں اور خطاؤں
 پر گرفت نہیں ہوتی ہے اور اس کے ارتداد کی صحت کا قول اُس کے حق میں اثبات ضرر و نقصان کی طرف
 مڑی ہے اس حیثیت سے کہ اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ اپنے مسلمان اقارب کی
 وراثت سے محروم ہو جاتا ہے الجواب، طرفین کے نزدیک وہ امور جو احکام دنیا سے اس کو لازم ہوتے ہیں جیسے
 اس کی بیوی مسلمہ کا اس سے جدا ہو جانا اور جرمان میراث یہ صحت ارتداد کے ضمن میں تبعاً ثابت ہوتے ہیں
 قصد انہیں تو ان امور مذکورہ کے لزوم کے واسطے سے ارتداد جیسا امر عظیم معاف نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ
 ارتداد ایک ایسا امر ہے جو کسی وجہ سے بھی معاف نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ صبی کا ارتداد اس کے والدین کے
 تابع ہو کر کے ثابت ہوتا ہے۔ بایں طور کہ صبی عاقل کے والدین مرتد ہو جائیں اور دارا حرب چلے جائیں تو
 صبی عاقل حوان کے ساتھ ہے اُن کے تابع ہو کر کے مرتد شمار ہوگا اور اس کی بیوی اس سے جدا ہو جائے گی

اور یہ اپنے مسلمان اقارب کی میراث سے محروم ہوگا۔ تو یہاں ان احکام کے لزوم کے واسطے سے اس کے ارتداد کا ثبوت ممتنع نہیں ہوگا پس اسی طرح یہاں بھی ہے کہ ہم نے ان احکام مذکورہ کو ثابت کرنے کی وجہ سے اس کے ارتداد کی صحت کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اس کے ارتداد کی صحت کی بنا پر ان احکام مذکورہ کا تبعاً لزوم ہوا ہے۔ لہذا یہاں بھی ان احکام مذکورہ کے لزوم کے واسطے سے ارتداد جیسے امر عظیم کو معاف نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس میں حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک صحتی کے ارتداد کا احکام دنیا میں کوئی اعتبار نہیں ہے یہ فافہم

فَصَلِّ فِي الْأَدْوَارِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْعَوَارِضِ نَوَّعَانِ سَمَاوِيٍّ وَمُكْتَسَبٍ
أَمَّا السَّمَاوِيُّ فَهَوُ الصِّغَرُ وَالْجُنُونُ وَالْعَتَمَةُ وَالنِّسْيَانُ وَالنَّوْمُ وَالْإِغْمَاءُ
وَالرِّقُّ وَالْمَرَضُ وَالْحَيْضُ وَالنَّفَاسُ وَالْمَوْتُ وَأَمَّا الْمُكْتَسَبُ فَنَوَّعَانِ مِنْهُ
وَمِنْ غَيْرِهِ أَمَّا الَّذِي مِنْهُ فَالْجَهْلُ وَالسَّفَهُ وَالسُّكْرُ وَالْهَزْلُ وَالْخَطَاؤُ وَالسَّفَرُ
وَأَمَّا الَّذِي مِنْ غَيْرِهِ فَالْإِكْرَاهُ بِمَا فِيهِ الْجَبَاؤُ وَبِمَا لَيْسَ فِيهِ الْجَبَاؤُ وَأَمَّا
الْجُنُونُ فَإِنَّهُ يُوجِبُ الْحُجْرَةَ عَنِ الْأَقْوَالِ وَيَسْقُطُ بِهِ مَا كَانَ ضَرَرًا يَحْتَمِلُ
السَّقُوطَ وَإِذَا امْتَدَّ فَصَارَ لَزُومًا أَدَاءً يُؤَدَّى إِلَى الْخُرْجِ فَيَبْطُلُ
الْقَوْلُ بِالْأَدَاءِ وَيَنْعَدِمُ الْوُجُوبُ أَيْضًا لِإِنْعَادَامِهِ وَحَدُّهُ إِلَى مُتَدَادٍ فِي
الصَّوْمِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الشَّهْرُ فِي الصَّلَاةِ أَنْ يَزِيدَ عَلَى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَ
فِي الزَّكَاةِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الْحَوْلَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَأَقَامَ أَبُو يُوسُفَ أَكْثَرَ الْحَوْلِ مَقَامَ

كَلَّ تَسِيرًا وَمَا كَانَ حَسَنًا لَا يَحْتَمِلُ الْفَيْرُ أَوْ قَبِيحًا لَا يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فَثَابِتٌ
فِي حَصِّهِ حَتَّى يَثْبُتَ إِمَّا نُهُ وَرَدَّتْهُ تَبَعًا لَبُؤَيْهِ :

ترجمہ، یہ فصل اُن امور کے بیان میں ہے جو اہلیت کو عارض ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں (۱) سماوی
(۲) کسبی اور سماوی پس وہ صغر، جنون، عتہ، نیا، نوم، اغما، رقی، مرض، حیض، نفاس، موت
میں اور کسبی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو مکلف کے اختیار سے صادر ہوتے ہیں اور دوسرے وہ جو مکلف
کے غیر سے صادر ہوتے ہیں اور وہ جو مکلف کے اختیار سے صادر ہوتے ہیں وہ جہل، سفہ، نکر، ہزل،
خطا، سفر، ہیں اور وہ جو مکلف کے غیر سے صادر ہوتے ہیں پس وہ اکراہ ہے اور اکراہ دو قسم ہے۔ ایک
اکراہ ملحی دوسرے اکراہ غیر ملحی۔ اور جنون پس وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے اور اس جنون کی وجہ سے
جنون سے وہ امور جن میں ضرر ہے ساقط ہو جاتے ہیں جو کہ اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہونے کا
احتمال رکھتے ہیں اور جنون جب تمتد ہو جاتے ہیں لزوم ادا، تودی الی الحرج ہو تو قول بالا دام باطل ہو گا اور
ادام کے معدوم ہونے کی وجہ سے وجوب بھی معدوم ہو جاتے گا اور روزے کے بارے میں جنون کے امتداد
کی حد یہ ہے کہ پورا شہر رمضان حالت جنون میں گزرے اور نماز کے بارے میں امتداد جنون کی حد یہ ہے
کہ جنون دن رات سے زیادہ وقت رہے اور زکوٰۃ کے بارے میں حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک
امتداد جنون کی حد یہ ہے کہ وہ پورا سال جنون رہے اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے آسانی کے
لئے اکثر حول کو کل حول کے قائم مقام قرار دیا ہے اور وہ امر جو ایسا حسن ہے کہ قبح کا احتمال نہیں رکھتا ہے
اور وہ امر جو ایسا قبیح ہے کہ عفو کا احتمال نہیں رکھتا ہے وہ جنون کے حق میں ثابت ہوتا ہے حتیٰ کہ جنون
کا ایمان اور اس کا امتداد والدین کے تابع ہو کر کے ثابت ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح، قولہ فصل فی الامور المعترضہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اہلیت
کے بیان سے فارغ ہوتے تو اب اُن امور کا بیان فرماتے ہیں جو اہلیت کو عارض ہوتے ہیں۔ ان میں سے

بعض اہلیت وجوب کو ساقط کرتے ہیں جیسے موت اور بعض اہلیت ادا کو ساقط کرتے ہیں جیسے نوم اور نما اور بعض امور بعض احکام میں تغیر کو واجب کرتے ہیں مع بقا اہلیت وجوب و ادا جیسے سفر کذا قبل؛ اور عوارض دو قسم ہیں ایک سماوی اور دوسری کسبی اور سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو من جانب اللہ تعالیٰ ثابت ہوں بندے کا ان میں کوئی اختیار نہ ہو اور کسبی سے مراد وہ عوارض ہیں جو من بندے کے اختیار کو دخل ہو اور عوارض سماوی گیارہ اور عوارض کسبی سات ہیں اور وہ ترجمہ میں مذکورہ ہیں۔

قولہ واما الجنون الخ یعنی جنون وہ آفت سماوی ہے جو دماغ پر مستطہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے صاحب جنون سے خلاف عقل افعال صادر ہوتے ہیں لیکن اس کے ظاہری اعضاء میں کسی طرح کا ضعف اور کمزوری نہیں ہوتی ہے۔ :- سوال مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے عوارض سماوی کی تفصیل جنون سے شروع کی ہے جبکہ اجمال میں صفر مقدم ہے تو صفر کے احکام سے تفصیل کا آغاز ہونا چاہیئے تھا۔ الجواب تفصیل میں جنون کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ صفر کے بعض احکام جنون کے بعض احکام کی طرح ہیں تو پہلے جنون کے احکام بیان فرمائیں گے پھر صفر کے = جنون کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ یہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے یعنی مجنون کے اقوال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کے قول کا وجود کا عدم ہے حتیٰ کہ ولی کی اجازت سے بھی نافذ نہیں ہوتا۔ مجنون اگر اپنی زوجہ کو طلاق دے یا اپنا غلام آزاد کرے یا کوئی شیء عہد کرے تو یہ احکام نافذ نہیں ہوں گے باقی اقوال کی قید سے مجنون کے افعال سے احتراز کیا ہے کیونکہ مجنون اگر دوسرے کا مال ضائع کر دے تو اُس سے اس کی ضمان لی جائے گی کیونکہ عقل کے بغیر وجود اقوال معتبر نہیں ہوتا اور مجنون کے لئے تو عقل ہوتی نہیں بخلاف افعال کے کیونکہ افعال حساً پاتے جاتے ہیں لامر دلھا

قولہ ویسقط بہ الخ یعنی جنون کی وجہ سے وہ امور ساقط ہو جاتے ہیں جو ضرر رساں ہوں اور عذر ارگی وجہ سے بالغ سے سقوط کا احتمال رکھتے ہوں جیسے حدود و کفارات اور قصاص کیونکہ یہ شہادت کی وجہ سے بالغ کا سقوط کا احتمال رکھتے ہیں اور اسی طرح مجنون سے وہ تمام عبادات بھی ساقط ہو جاتی ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسے صوم اور صلوة اور دیگر عبادات مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "یحتمل السقوط" سے اُن مضار سے احتراز کیا ہے جو صرف ادا کرنے سے یا جس کا حق ہو اُس کے معاف کر دینے سے ہی سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسے کسی کا مال ضائع کرنے کا تاوان و ضمان آداب کا نفقہ اور وجوب دیت ساقط

نہیں ہوتے ہیں جس طرح صبی سے ساقط نہیں ہوتے ہیں۔“

قولہ واذا امتد الجنون الخ یعنی جنون جب ممتد ہو تو جنون سے وجوبِ اداء ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ یہ مفہمی الی الحرج ہے اور اس سے نفس وجوب بھی ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ نفس وجوب کی غرض اداء ہے جب ادا ساقط ہو گئی تو غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے نفس وجوب بھی باطل ہو گیا۔ اس مقام کی جامع تقریر یہ ہے کہ جنون ممتد ہو گا یا غیر ممتد پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اصلی ہو گا یا طاری (اصلی سے مراد وہ جنون ہے کہ صاحب جنون جنون کی حالت میں بالغ ہوا ہو اور طاری سے مراد یہ ہے کہ وہ بالغ ہونے کے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا) تو یہ تمام اقسام حضرت امام شافعی اور حضرت امام زفر رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام عبادات کے لئے مانع ہیں۔ اور قیاس بھی یہی ہے کیونکہ اہلیت ادا عقل کے زوال کی وجہ سے فوت ہو گئی ہے اور اہلیت کے بغیر تو وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے : اور جنون ممتد خواہ اصلی ہو یا طاری بالاتفاق تمام عبادات کو ساقط کر دیتا ہے اور جنون غیر ممتد اگر طاری ہو تو وہ ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک استحساناً عبادات کو ساقط نہیں کرتا ہے اور اس کو نائم و اعما کے ساتھ لاحق کرتے ہیں اور اگر اصلی ہو (بایں طور کہ وہ بالغ ہی حالت جنون میں ہوا ہو) تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ عبادات کے لئے مسقط ہے حتیٰ کہ اگر ماہ رمضان کے ختم ہونے سے پہلے ہی یا نماز کے سلسلہ میں وقت بلوغ سے لے کر ایک دن ایک رات پورا ہونے سے پہلے ہی جنون سے افاقہ ہو گیا تو ان کے نزدیک حالت جنون کے روزوں اور نمازوں کی نقصان اس پر لازم نہیں ہے پس اس جنون کا حکم صبار کے حکم کی طرح ہے اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ عبادات کے لئے مسقط نہیں ہے ان کے نزدیک حالت جنون کے روزوں اور نمازوں کی نقصان جنون عارضی پر قیاس کرتے ہوئے لازم ہوگی۔ دہوظاہر الروایۃ اور بعض حضرات نے حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف بالکل اس کے برعکس بیان کیا ہے فتفکر فی هذا المقام فانه من منزل الاقدام۔

قولہ وحد الامتداد الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے جنون ممتد اور غیر ممتد کی ایسی حد بیان کرتے ہیں جس پر قضا واجب ہونے اور قضا واجب نہ ہونے کی بناء ہو سکے چونکہ اس کے متعلق کوئی ایک

ایسا منابطہ نہیں تھا جو تمام جگہ یکساں جاری ہو سکے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حرج کی بناء پر ہر عبادت کے لئے علیحدہ علیحدہ منابطہ بیان فرمایا ہے، روزے کے بارے میں جنون کی حد امتداد یہ ہے کہ پورا شہر رمضان حالت جنون میں گزرے حتیٰ کہ رمضان کی کسی جزء میں دن ہو یا رات اگر جنون سے افاقہ ہو گیا تو ظاہر الرویتہ کے اعتبار سے اس پر قضا واجب ہے اور حضرت امام شمس الامتہ علوانی سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں تو تندرست رہا اور صبح کے وقت جنون ہو گیا پھر تمام پہلے جنون رہا تو اس پر قضا واجب نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ روزہ، رات کو تو نہیں رکھا جاتا پس اس میں جنون اور افاقہ دونوں مساوی ہیں۔

قولہ وفي الصلوات الخ یعنی نماز کے بارے میں جنون کے امتداد کی حد یہ ہے کہ جنون ایک دن اور ایک رات سے زیادہ وقت رہے لیکن حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نماز کا اعتبار کیا ہے یعنی جب تک دن اور رات کی پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس کے ذمہ میں نہ ہو جائیں اُس وقت تک قضا ساقط نہیں ہوگی اور شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک دن اور رات کے اوقات کا اعتبار ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص زوال سے پہلے جنون ہو جاتے پھر دوسرے دن زوال کے بعد ہوش میں آ جائے تو شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس پر قضا نہیں ہے کیونکہ ساعات اور وقت کے اعتبار سے ایک دن اور رات سے زیادہ وقت جنون رہ چکا ہے اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے جب تک کہ دوسرے دن کی نماز عصر کا وقت داخل نہ ہو جاتے تاکہ اس کے ذمہ چھ نمازیں ہو جائیں اور فریضہ نماز حد تک داخل ہو جاتے۔ اب حرج کی بناء پر قضا ساقط ہوگی۔

قولہ وفي الزکوة الخ یعنی زکوٰۃ کے بارے میں جنون کے مند ہونے کی حد حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ ہے کہ پورا سال جنون رہے کیونکہ جب تک دو سال داخل نہیں ہوگا اس وقت تک فریضہ زکوٰۃ میں نکرانہ نہیں ہوگا اور تکرار ہی موجب تخفیف ہے اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے آسانی اور دفع حرج کے لئے اکثر سال کو سال کے قائم مقام کر دیا ہے پس اگر گیارہ ماہ گزرنے کے بعد جنون زائل ہو گیا تو حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک زکوٰۃ واجب نہ ہوگی خواہ جنون اصلی ہو یا عارضی کیونکہ ان کے نزدیک جو امتداد موجب سقوط ہے وہ پورا سال ہے تو جب صورت مذکورہ میں ابھی سال پورا نہیں ہوا ہے اور جنون زائل

ہو گیا ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیونکہ امتداد
 جو کہ موجب سقوط ہے وہ بصورت اکثر حمل کے پایا گیا ہے و فی علیٰ هذا امتداد الصلوٰۃ والصوم
 قولہ وما کان حنا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ امر جو ایسا حسین ہے کہ قبح کا احتمال ہی نہیں رکھتا ہے
 جیسے ایمان باللہ العظیم یا وہ امر ایسا بقیع ہے کہ عفو کا احتمال ہی نہیں رکھتا ہے جیسے کفر باللہ تعالیٰ وہ مجنون کے حق میں ثابت
 ہوتا ہے حتیٰ کہ مجنون کا ایمان اور اس کا اُتداد والدین کے تابع ہو کر کے ثابت ہوتا ہے کیونکہ مجنون کا ایمان اور اسی طرح ارتداد **قصداً**
 معتبر نہیں ہے کیونکہ ایمان کا رکن تصدیق اور اعتقاد بما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور یہ فقدان عقل کی وجہ
 سے متصور نہیں ہے کیونکہ عقل ہی سے تصدیق اور اعتقاد مذکور حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح ارتداد اعتقاد کفر
 ہے اور یہ بھی اس سے متصور نہیں ہو سکتا ہے بخلاف مجنون کے اس ایمان یا اُتداد کے جو والدین کے تابع ہو کر ثابت ہوا ہے لہٰذا
 صحیح ہے کیونکہ اس کے لئے اعتقاد نہ رکن ہے اور نہ شرط ہے پس جب مجنون کے والدین مرتد ہو جائیں العیاذ باللہ تعالیٰ تو
 اس کو مسلمان قرار دینے کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے بطریق اصالت کے اس کو مسلمان قرار نہ دینے کی وجہ تو ظاہر ہے اور
 بطریق تبعیت اس کو مسلمان اس لئے قرار نہیں دے سکتے کہ اس کے والدین کے مرتد ہونے کی وجہ سے تبعیت
 مذکورہ زائل ہو چکی ہے پس اگر صورت مذکورہ میں اس کی ردت کا حکم نہ کیا جاتے تو لامحالہ اس کی ردت کے
 عفو کا حکم کیا جانا واجب ہوگا اور یہ تو فاسد ہے پس اس کے حق میں ردت کے ثبوت کا قیل لازم ہوگا اور
 یہ تب ہے جب یہ مجنون ہونے کی حالت میں بالغ ہوا ہو اور اس کے والدین مسلمان ہوں پھر وہ مرتد ہو کر کے
 اس کے ساتھ دارا کرب میں چلے جائیں پس اگر وہ اس کو دارالاسلام میں چھوڑ جاتی اور اسی طرح اگر پہلے
 یہ تندرست عاقل مسلمان تھا اور اس کے والدین مسلمان تھے پھر اس پر مجنون طاری ہو گیا اور اس کے
 والدین مرتد ہو کر کے اس کو دارا کرب لے گئے اور اسی طرح اگر یہ بلوغ سے پہلے مسلمان ہوا دارا کرب لیکر
 وہ عقل مند تھا پھر اس پر مجنون طاری ہو گیا تو یہ اپنے والدین کے تابع نہیں ہوگا اور اسی طرح اس
 کے والدین میں سے ایک مسلمان ہو دارا کرب لیکر یہ مجنون ہو تو اس کو مؤمن شمار کیا جائے گا اور
 اس کو والدین میں سے بہتر یعنی مسلمان کے تابع کیا جائے گا۔

وَأَمَّا الصَّغِيرُ فَإِنَّهُ فِي أَوَّلِ أَحْوَالِهِ مِثْلُ الْجُنُونِ لِأَنَّهُ عَدِيمُ الْعَقْلِ
وَالْتَّمِيزِ أَمَّا إِذَا عَقَلَ فَقَدْ أَصَابَ ضَرْبًا مِنْ أَهْلِيَّةِ الْأَدَاءِ لَكِنَّ الصَّبَا
عُذْرٌ مَعَ ذَلِكَ فَسَقَطَ بِهِ عَنْهُ مَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ عَنِ الْبَالِغِ وَجُمْلَةُ
الْأُمَرَاءِ يُوضَعُ عَنْهُ الْعُمْدَةُ وَيَسُحُّ مِنْهُ وَلَهُ مَا لَا عُمْدَةَ فِيهِ لِأَنَّ
الصَّبَا مِنْ أَسْبَابِ الْمُرَحْمَةِ فَيُجْعَلُ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ كُلِّ عُمْدَةٍ
يَحْتَمِلُ الْعَفْوُ وَلِهَذَا لَا يَحْرُمُ الْمِيرَاثُ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْهِ
حُرْمَانُهُ بِالرِّقِّ عَنْهُ وَالْكَفْرِ لِأَنَّ الرِّقَّ يُنَاقِزُ أَهْلِيَّةَ الْإِرْثِ وَكَذَلِكَ
الْكَفْرُ لِأَنَّهُ يُنَاقِزُ أَهْلِيَّةَ الْوَلَايَةِ وَالْإِعْدَامُ الْحَقِّ لِإِعْدَامِ سَبَبِهِ وَلِإِعْدَامِ
أَهْلِيَّةِ لَا يُعَدُّ جَزَاءً :

ترجمہ :- اور صغیر (کم سنی) ابتدائی احوال میں جنون کی طرح ہے کیونکہ صغیر حالتِ مذکورہ میں عقل اور تمیز والا نہیں
ہوتا ہے لیکن جب بچہ میں عقل آجائے یعنی سمجھ دار ہو جائے تو اس میں ایک قسم کی اہلیتِ اداء آجاتی ہے لیکن صبا بچپن اس
قسم کے ساتھ عذر ابھی تک باقی ہے پس اس صغیر سے وہ احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے (عذر کی بناء پر) ساقط ہونے
کا احتمال رکھتے ہیں اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ صغیر سے ہر طرح کا بار ذمہ داری ساقط ہے اور اس صغیر سے اور اس کے
لیے ایسا تصرف صحیح ہے جس میں اس کا نقصان نہ ہو کیونکہ صغیر اسبابِ مرحمت سے ہے تو اس کو ہر اس ذمہ داری کے عفو کا سبب
قرار دیا گیا ہے جو عفو کا احتمال رکھتی ہے چنانچہ قتل کرنے کے سبب سے ہمارے نزدیک میراث سے محروم نہیں ہوگا اور
ہمارے قولِ مذکور پر سستی کا رِقُّ اور کُفْر کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ رِقُّ (غلام ہونا)

اہلیت ارث کے منافی ہے اور اسی طرح کفر ہے کیونکہ وہ اہلیت ولایت کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا جب اپنے سبب کے معدوم ہونے اور اپنی اہلیت کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہو تو اُس کو بطور نزا کے شمار نہیں کیا جاسکتا ہے :

تقریر و تشریح قولہ وَأَمَّا الصِّغَرُ یعنی سماوی عوارض میں سے دوسرا امر صغر ہے انسان میں صغر اگر چہ پیدائشی طور پر ثابت ہے لیکن صغر انسان کی ماہیت میں داخل نہیں ہے اسی لیے صغر، حضرت آدم علیہ السلام و حواء رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو عارض نہیں ہوا ہے یہ دونوں اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لیے بنی آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صغر کو عوارض میں شمار کیا گیا ہے اور صغر ابتدائی حالت میں یعنی سمجھ دار ہونے سے پہلے جنون کی مثل ہے تو جو احکام مجنون سے ساقط ہوتے ہیں وہ اس صغیر سے ساقط ہوں گے کیونکہ سمجھ دار ہونے سے پہلے اس کو اپنے نفع و نقصان میں پورا امتیاز حاصل نہیں ہوتا ہے بلکہ جستی جب صبا کے ادنیٰ درجہ سے اوسط درجہ کی طرف ترقی کر جائے لیکن عقل کے درجہ کمال تک نہ پہنچے تو اس میں ایک قسم کی اہلیت اداء آجاتی ہے یعنی اس میں اہلیت قاصرہ پیدا ہو جاتی ہے اہلیت کاملہ نہیں کیونکہ صغر کا عذر اس اصابت کے ساتھ ابھی تک باقی ہے جس کے بعد جستی سے وہ احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے اعذار کی وجہ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں یعنی حقوق اللہ تعالیٰ میں سے جیسے نماز و روزہ اور دیگر عبادات اور حدود و کفارات کہ بعض اعذار کی بناء پر بالغ سے بھی ان احکام کے ساقط ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے نیز فی نفسہما ان میں نسخ و تبدیل کے ذریعہ سقوط کا احتمال موجود ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”ما یحتمل السقوط“ سے اُن احکام سے احتراز کیا ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتے جیسے فریضہ ایمان جستی کہ جب وہ عاقل ہونے کے بعد ایمان لائے گا تو وہ بطور فرض ہی شمار ہوگا اور وہ تمام احکام اس بات پر ثابت ہوں گے جو ایمان کی بناء پر دوسرے مؤمنین پر ثابت ہوتے ہیں جیسے اس کے اور اس کی زوجہ مشترکہ کے درمیان تفریق اور اس کا اپنے اقارب شرکین کی میراث سے محروم ہونا اور اس کے اور اس کے دوسرے اقارب مسلمین کے درمیان میراث کا جاری ہونا البتہ صبی عاقل سے اداء ایمان کا الزام ساقط ہے یعنی صبی عاقل پر کلمہ ایمان کی اداء واجب و لازم نہیں ہے چنانچہ اگر اس نے بچپن میں اقرار باللسان نہیں کیا یا اس نے بچپن میں کلمہ توڑ پھانگ بلوغ کے بعد کلمہ شہادت کا اعادہ نہیں کیا تو اسے مرتد قرار نہیں دیا جائے گا :

قولہ و جملة الامور انما مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک قاعدہ کلیہ ذکر کرتے ہیں کہ احکام صبی میں امر کلی یہ

ہے کہ سستی سے ہر قسم کے بار ذمہ داری ساقط نہیں یعنی ارتداد کے علاوہ جملہ عبادات و عقوبات کا بار ذمہ داری اس سے ساقط ہے قولہ ولصح منه ولہ ما لا عَصَدَہ فیہ یعنی جس چیز میں سستی کے لیے ضرر نہیں ہے وہ چیز خود سستی سے بھی صحیح ہے یا اس طور کہ مثلاً ہبہ کو سستی خود قبول کرے اور وہ چیز سستی کے لیے بھی صحیح ہے یا اس طور کہ سستی کافی اس کی طرف سے ہبہ و صدقہ قبول کرے :

قولہ لان الصبا، الم مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ جس چیز میں سستی کے لیے ضرر ہے وہ چیز اس کے لیے کیوں صحیح نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ بچپن اور کم سنی، مرض اور سفر کی طرح طبعاً اور شرعاً اسبابِ مرحمت (یعنی بخشودن) سے ہے طبعاً اس لیے کہ ہر طبع سلیم بچپن پر رحم کھاتی ہے اور شرعاً اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خود بچپن پر رحم اور شفقت فرماتے تھے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے: "مَنْ لَعَنَ يَرْحَمُ صَغِيرًا وَلَوْ يُؤْ قَرَّ كَيْدًا فَالْيَسَ مِنَّا" "انذا صبا، کو ہر اس فتمہ داری کے عفو کا سبب قرار دیا گیا ہے جو عفو کا احتمال رکھتی ہے جیسے حدود و کفارات اور عبادات بخلاف ان احکام کے جو عفو کا احتمال نہیں رکھتے جیسے ردّت اور حقوق العباد جیسے کسی کے مال کو ضائع کر دینے کا ضمان و تآوان اور اپنے اقارب کا نفقہ :

قولہ ولہذا الم مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ جس چیز میں ضرر ہے وہ چیز سستی سے معاف ہے جیسے مسئلہ یہ ہے کہ قاتل، متول کا وارث نہیں ہوتا ہے لیکن سستی اگر اپنے مورث کو عمداً یا خطاً قتل کر دے تو وہ ہمارے نزدیک وہ اس قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی دراصل ایک مزا ہے اور اس میں سستی کے لیے ضرر ہے اور یہ ایسا امر ہے جو عند کی بناء پر سقوط کا احتمال رکھتا ہے تو یہاں صبا کو عند قرار دیا جائے گا اور مورث کی موت کو طبعی موت قرار دیا جائے گا اور سستی مذکور میراث سے محروم نہیں ہوگا :

قولہ ولا يلزم الم مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ تقریرِ مذکور کی بناء پر سستی عاقل کو کفر اور یرق کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہونا چاہیے الجواب سستی عاقل رقیق یا سستی عاقل کافر یعنی ترکہ کا اپنے اقا رب سلیمین اور احرار کی میراث سے محروم ہونا یہ کفر اور یرق کی مزا کے باب سے نہیں ہے حتیٰ کہ تمہارا قتل مذکور صحیح ہو بلکہ اس کا میراث سے محروم ہونا میراث کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے جبکہ یہ رقیق ہو یا اس کا میراث سے محروم ہونا میراث کے سبب یعنی ولایت کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے جبکہ یہ کافر ہو (اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَنْ

يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ۝ کیا تم کو اس امر کا علم نہیں ہے کہ کسی شخص کا عدم نکاح کی بناء پر طلاق کا مالک نہ ہونا یا کسی شخص کا عدم ملک رقبہ کی بناء پر غناق کا مالک نہ ہونا عقوبت و سزا سے شمار نہیں کیا جاتا ہے پس اسی طرح یہاں بھی صبی مذکور کا میراث سے محروم ہونا سزا کے طور پر نہیں ہے :

وَأَمَّا الْعَتَّةُ بَعْدَ الْبُلُوغِ فَمِثْلُ الصَّبَا مَعَ الْعَقْلِ فِي كُلِّ الْأَحْكَامِ حَتَّى أَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ صَحَّةُ الْقَوْلِ وَالْفِعْلُ لَكِنَّهُ يَمْنَعُ الْعُرْدَةَ وَأَمَّا ضَمَانُ مَا يُسْتَهْلِكُ مِنْ الْأَمْوَالِ فَلَيْسَ بِعُرْدَةٍ لِأَنَّهُ شَرَعٌ جَبْرًا وَكَوْنُهُ صَبِيًّا مَذْذُورًا أَوْ مَعْتُوهًا لَا يُنَافِي عَصَمَةَ الْمَحَلِّ وَيُؤْضِعُ عَنْهُ الْخَطَابُ كَمَا يُؤْضِعُ عَنِ الصَّبِيِّ وَيُؤَلَّى عَلَيْهِ وَلَا يَلِي لَهُ عَلَى غَيْرِهِ وَإِنَّمَا يَفْتَرِقُ الْجَنُونَ وَالصَّغِيرُ فِي أَنَّ هَذَا الْعَارِضُ غَيْرُ مُحْدُوْدٍ فَحَقِيلٌ إِذَا أَسْلَمْتَ امْرَأَتَهُ عَرَضَ عَلَى أَبِيهِ وَأُمِّهِ أَلَسْلَامُ وَلَا يُؤْخَرُ وَالصَّبَا مُحْدُوْدٌ فَوَجِبَ تَأْخِيرُهُ وَأَمَّا الصَّبِيُّ الْعَاقِلُ وَالْمَعْتُوْدُ الْعَاقِلُ فَلَا يَفْتَرِقَانِ :

ترجمہ :- اور (سماوی عوارض میں سے ایک امر عارض) بلوغ کے بعد عتہ (کا پایا جانا ہے) یہ تمام احکام میں "الصبا مع العقل" کے مثل ہے جی کہ یہ قول او فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے لیکن جس امر میں کسی شے کا الزام یا ضرر لازم آئے اُس کے لیے یہ (عتہ) مانع ہے اور تلف کردہ مال کا تاوان لیا جانا (اُس) بار ذمہ داری کی بناء پر نہیں ہے (جس کی ہم نفی کر چکے ہیں) کیونکہ تاوان تو تلف کردہ مال معصوم کے تلافی نقصان کے پیش نظر مشروع ہوا ہے اور مال ضائع کرنے والے کا صبی معذور ہونا یا بالغ معذور ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے : اور معذور سے خطاب

مرفوع ہے جیسا کہ صبی سے مرفوع ہے اور اس پر دوسرے کی ولایت ثابت ہوتی ہے اور اس کی دوسری پر ولایت ثابت نہیں ہوتی ہے: اور جنون اور صغیر میں ماہ الامتیاز یہ امر ہے کہ جنون غیر محدود ہے پس کیا ہے کہ جب جنون کافر کی بیوی مسلمان ہو جائے تو جنون کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا اور افاقہ تک اسلام کا پیش کرنا مؤخر نہیں کیا جائے گا اور صغیر محدود ہے پس اسلام کے پیش کرنے کو صبی میں عقل کے ظہور کے وقت تک "مؤخر کرنا واجب ہے: اور صبی عاقل اور معتوہ عاقل میں کوئی فرق نہیں ہے:

تقریر و تشریح قوله واما العتۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے سماوی عوارض میں سے تیسرا عارض یعنی عتۃ کا ذکر کرتے ہیں اور عتۃ وہ عقل میں ایسے خلل اور فتور کا نام ہے جس کی وجہ سے انسان بے ربط باتیں کرتا رہتا ہے کہ اس کی بعض باتیں تو عقلمندوں کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتیں مجاہنین کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں = اور سفیہ ہوتا ہے کہ اس کی باتیں تو عقلمندوں جیسی ہوتی ہیں اور مجاہنین کی کلام کے بالکل متشابہ نہیں ہوتیں لیکن وہ ان کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے ہذا هو الفرق البین بین المعتوہ والسقیہ: تو معتوہ بلوغ کے بعد تمام احکام میں صبی عاقل کی مثل ہے یعنی جس طرح جنون عدم عقل کے اعتبار سے صبی کے اول احوال کے مشابہ ہے اسی طرح معتوہ عقل ہوتے ہوئے اس میں خلل اور فتور پائے جانے کے لحاظ سے یہ صبی کے آخر احوال کے مشابہ ہے تو معتوہ کا حکم جمیع احکام میں صبی عاقل کے حکم جیسا ہے حتیٰ کہ عتۃ قول و فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے چنانچہ معتوہ کا عبادات بجالانا اور اس کا اسلام قبول کرنا اور دوسرے کے مال فروخت کرنے یا اس کے غلام آزاد کرنے یا اس کی بیوی کو طلاق دینے کے لیے وکیل بننا اور ہمہ قبول کرنا سب صحیح ہیں جیسا کہ یہ سب اقوال و افعال صبی عاقل سے صحیح ہیں لیکن جس چیز میں ضرر لازم ہو اس کو عتۃ منع کرتا ہے چنانچہ معتوہ کے لیے کسی حال میں اپنی بیوی کو طلاق دینا اور اپنے غلام کو آزاد کرنا درست نہیں ہے خواہ ولی کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت سے نہ ہو اور ولی کی اجازت کے بغیر اپنے لیے خرید و فروخت جائز نہیں ہے اسی طرح معتوہ وکیل بالبیع والشرع ہونے کی صورت میں اس سے نقد ثمن اور تسلیم بیع کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا ہے اور بیع میں عیب ظاہر ہونے کی بناء پر واپس لینے پر اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اور نہ اس سلسلہ میں اس کو خصوصیت اور مقدمہ لڑنے کا امر کیا جاسکتا ہے کیونکہ ان قلم

اور میں معتوہ کے لیے ضرر ہے اور عتہ ضرر کے لیے مانع ہے:

قولہ واما ضمان الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب معتوہ اور اسی طرح صبی میں ضرر کی ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت نہیں ہے تو کسی کے مال تلف کر دینے کی صورت میں ان سے تاوان نہیں لینا چاہیے کیونکہ ایجاب ضمان ذناوان میں معتوہ اور صبی کے لیے ضرر ہے الجواب تلف کردہ مال کا تاوان لیا جانا اس بار ذمہ داری کی بناء پر نہیں ہے جس کی ہم نفی کر چکے ہیں کیونکہ اس سے مراد وہ چیز ہے جو عقود سے لازم ہوا و تلف کردہ مال کا تاوان اس قبیل سے نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ جس بار ذمہ داری کی ہم نے نفی کی ہے وہ ایسا بار ذمہ داری ہے جو شرع شریف میں حقوق کا احتمال رکھتا ہے اور تلف کردہ مال کا ضمان شرع شریف میں حقوق کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ تاوان تو تلف کردہ مال معصوم کے نقصان کی تلافی اور اس کے حقوق العباد میں سے ہونے کے پیش نظر مشروع ہوا ہے اور مال تلف کرنے والے کا صبی معذور ہونا یا بالغ معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے کیونکہ محل یعنی مال کی عصمت اس لیے ثابت ہوئی ہے کہ بندے کو اس کی حاجت ہے کیونکہ بندے کی بقا، اور بندے کے مصالح کے قوام کا اس کے ساتھ تعلق ہے اور صبا، اور عتہ کی وجہ سے یہ حاجت رائل نہیں ہوتی پس وہ مال معصوم باقی رہے گا لہذا اس کو تلف کرنے کی وجہ سے ضمان و تاوان واجب ہوگا:

قولہ و یوضع عتہ الخ یعنی معتوہ سے احکام الہیہ کے بارے خطاب مرتفع ہے جیسا کہ صبی سے خطاب مذکور مرتفع ہے لہذا اس پر عبادات کا اداء کرنا واجب نہیں ہے اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہیں ہوتی ہیں جیسا کہ صبی کے حق میں ہے اسی کو عامتہ متأخرین نے اختیار فرمایا ہے اور القاضی الامام ابو زید رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ معتوہ سے عبادات ساقط نہیں ہوں گی کیونکہ اس کے بالغ ہونے کی وجہ سے اس سے خطاب صحیح ہے اور عتہ تو بمنزلہ مرض کے ہے بخلاف صبی کے کیونکہ اس سے خطاب مرتفع ہے:

قولہ ویولی علیہ الخ یعنی معتوہ پر دوسرے کی ولایت ثابت ہوتی ہے جیسا کہ صبی پر اس کی عقل کے قصور کی وجہ سے دوسرے کی ولایت ثابت ہوتی ہے اور معتوہ خود دوسرے کا ولی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ تو خود اپنے لیے تصرف سے عاجز ہے تو دوسرے کے لیے کیسے تصرف کر سکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ولایت میں اصل یہ ہے کہ یہ پہلے خود اس کے حق میں ثابت ہو پھر غیر کی طرف متعدی ہوا و معتوہ کے اپنے حق میں اس کی ولایت ثابت نہیں ہے تو غیر کے لیے اس کی ولایت

کیسے ثابت ہو سکتی ہے :

قولہ وانما یفترق الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جب جنون کو صبا کے اول احوال کے ساتھ اور غنہ کو صبا کے آخر احوال کے ساتھ لاحق کیا ہے تو اب ان کے درمیان ماہ الامتیاز ذکر فرماتے ہیں کہ جنون اور صغیر میں فرق یہ ہے کہ جنون غیر محدود ہے کیونکہ اس کے زوال کے لیے کوئی وقت متعین نہیں ہے بخلاف عقل صستی کے کہ اس کے لیے وقت مقرر و متعین ہے کہ عادتاً دس بارہ سال میں اس کو عقل آجاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی عادت کو اسی طرح جاری کیا ہے :

قولہ فقیل واذا اسلمت الخ یہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "غیر محدود" پر تفریع ہے یعنی جب مجنون کا فرک میری مسلمان ہو جائے تو اس کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا کیونکہ مجنون بنفسہ اس کا صالح نہیں ہے کہ خود اس پر اسلام پیش کیا جائے وہ تو غیر الالبون کے تابع ہے پس اگر ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو مجنون اور اس کی بیوی کے درمیان نکاح باقی رہے گا ورنہ ان میں جہائی ہو جائے گی اور مجنون کے افاقت تک اسلام کے پیش کرنے کو مؤخر نہیں کیا جائے گا کیونکہ مجنون کے افاقہ کا کوئی وقت متعین نہیں ہے تو تاخیر کی صورت میں عورت کے حق کا ابطال ہے اور صغیر محدود ہے لہذا اسلام کے پیش کرنے کو مؤخر کیا جائے گا یہاں تک کہ صستی میں اثر عقل کا ظہور ہو جائے بلوغ تک انتظار نہیں ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک صستی عاقل کا اسلام صحیح ہے پس اس سے اباہ متحقق ہو سکتا ہے لہذا عورت کے حق کو بلوغ صستی تک مؤخر نہیں کیا جاسکتا ہے پس اگر ایک مجوسی نے اپنا ابن صغیر کا نکاح جو سیر یا نصرانیہ کے ساتھ کر دیا پھر وہ عورت مسلمان ہو گئی اور اس نے فرقت طلب کی تو اب اسلام نہ صستی پر اور نہ اس کے ابوبن پر پیش کیا جائے گا بلکہ مہلت دی جائے گی حتیٰ کہ صستی بچہ دار ہو جائے اب اس پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر صستی عاقل مسلمان ہو گیا تو ان کا نکاح باقی ہے ورنہ ان کے درمیان جہائی ہو جائے گی اور یہ اس لیے کہ صغیر کی عقل کے ظہور کا وقت متعین ہے اور جنون کے زوال کا کوئی وقت متعین نہیں ہے یہ فرق تو جنون اور صغیر کے درمیان تھا باقی صستی عاقل اور معتوہ عاقل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے یعنی غنہ اور صبا کے آخر احوال میں کوئی فرق نہیں ہے لہذا صستی عاقل اور معتوہ کے درمیان فی الحال اسلام پیش کرنے کے وجوب میں کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ ان کے درمیان دیگر احکام کے بارے کوئی فرق نہیں ہے حتیٰ کہ اگر معتوہ کا فرک میری مسلمان ہو گئی تو فی الحال معتوہ کا فرک پر اسلام پیش کیا جائے گا جیسا کہ صستی عاقل کا فرک پر اس کی بیوی کے مسلمان ہونے کے وقت فی الحال اسلام پیش کیا جاتا ہے پس اگر وہ مسلمان ہو گیا تو ان کے درمیان نکاح برقرار رہے گا ورنہ ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی جیسا کہ صستی عاقل کا فرک اباہ وقت اس کے اور اس کی

یہی کہ درمیان تفریق کر دی جاتی ہے کیونکہ معنہ کا اسلام صحیح ہے جس طرح کہ صبی عاقل کا اسلام صحیح ہے۔ بالی مصنف رحمہ اللہ
تعالیٰ نے معنہ کو عاقل کی قید سے مقید کیا ہے کہ یہاں یہ وہم نہ کیا جائے کہ معنہ سے مراد مجنون ہے کیونکہ اسم معنہ کبھی
کبھی مجنون پر بولا جاتا ہے :

وَأَمَّا النِّسْيَانُ فَلَا يَنَافِي الْوُجُوبَ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى لِكِنَّهُ إِذَا كَانَ غَالِبًا
يُلَازِمُ طَاعَةَ مِثْلُ النِّسْيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيحَةِ جُعِلَ مِنْ
أَسْبَابِ الْعُفْوِ لِأَنَّهُ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اعْتَرَضَ بِخِلَافِ حُقُوقِ الْعِبَادِ
وَعَلَى هَذَا أَقْلُنَا أَنَّ سَلَامَ النَّاسِ لِمَا كَانَ غَالِبًا لَوْ يَقْطَعُ الصَّلَاةُ بِخِلَافِ
الْكَلَامِ لِأَنَّ هِيَئَةَ الْمُصَلِّي مُذَكِّرَةٌ لَهُ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا :

ترجمہ : اور ایک عارض نسیان ہے اور وہ حقوق اللہ تعالیٰ میں وجوب کے منافی نہیں ہے لیکن جب طاعت میں اس کا غلبہ
ہو جائے حیثیت کہ طاعت کو لازم ہو جیسے روزہ میں اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں نسیان ہے تو اس کو اسباب عفو سے
شمار کیا گیا ہے کیونکہ وہ صاحب حق کی طرف سے پیدا ہوا ہے بخلاف حقوق العباد کے کیونکہ حقوق العباد میں نسیان
اسباب عفو سے شمار نہیں کیا گیا ہے ” اور اسی بناء پر کہ نسیان غالب کو حقوق اللہ تعالیٰ میں عذر شمار کیا گیا ہے ہم نے کہا ہے
کہ ناسی کا سلام (قعدہ اولیٰ میں) بوجہ کثرت تسلیم کے نماز کو قطع نہیں کرتا ہے بخلاف کلام کے کیونکہ نماز کی حالت اس کو یاد
دلانے والی موجود ہے پس نسیاناً کلام کا غلبہ نہیں ہوتا ہے

تقریر و تشریح قولہ واما النسيان الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ سماوی عواض میں سے چوتھے عارض یعنی نسیان
کا بیان فرماتے ہیں اور نسیان وہ انسان کا بغیر کسی آفت اور بیماری کے بعض قطعی طور پر معلوم شدہ امور سے جاہل اور بے خبر

ہو جانا اور انحالیکہ وہ دوسرے بہت سارے امور کا علم رکھتا ہو" اس تعریف میں آفت کی قید سے جنوں سے احتراز ہے کیونکہ یہ ایک آفت ہے اور بہت سارے امور کے علم کی قید سے نیند اور بے ہوشی سے احتراز ہے کیونکہ ان دونوں حالتوں میں کسی امر کا علم مستحضر نہیں رہتا ہے اور بعض حضرات نے نسیان کی یہ تعریف کی ہے کہ نسیان قوتِ ذکر کے بطلان کا نام ہے و لہذا واضح ماحیل نسیان حقوق اللہ تعالیٰ میں نہ نفس و جوب کے منافی ہے اور نہ وجوبِ ادا کے لہذا ناسی کے ذمہ سے نسیان کی وجہ سے نماز اور روزہ ساقط نہیں ہوں گے بلکہ ان کی قضا لازم ہے لیکن نسیان جب غالب بریاں حیثیت کہ غالباً طاعت اس سے خالی نہ ہو جیسے روزہ میں اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں بھول ہے کیونکہ دونوں میں نسیان غالب ہے روزہ میں تو اس لیے کہ روزہ کی حالت میں طبعی طور پر کھانے پینے کی حاجت میلن ہوتا رہتا ہے جس کی بناء پر اکثر دفعہ روزہ بھول جاتا ہے اس لیے اس کے حق میں بھول معاف ہے لہذا بھول کر کھانے پینے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا اور ذبح کے وقت عموماً فح کرنے والے پر ایسی حالت اور خوف طاری ہوتا ہے جس سے طبیعت کو تنفر و بیزاری ہوتی ہے اور حالت دیگر گوں ہو جاتی ہے بنا بریں اکثر اوقات اس موقع پر بسم اللہ کہنے سے غفلت ہو جاتی ہے اس لیے ہمارے نزدیک وقتِ ذبح نسیان کو معاف رکھا گیا ہے اور ذبح کو صحیح قرار دیا گیا ہے؛ کیونکہ نسیان صاحبِ حق کی طرف سے پیدا ہوا ہے بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے تو یہ خاص طور پر حقوق اللہ تعالیٰ میں عذر کا سبب ہوگا بخلاف حقوق العباد کیونکہ ان میں نسیان کو سبب عذر قرار نہیں دیا گیا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے بھول کر کسی انسان کا مال تلف کر دیا تو اس پر نمان واجب ہے کیونکہ تلف کرنے والے کا نسیان صاحبِ مال کے صنع سے پیدا نہیں ہوا ہے لہذا متلف کا فعل صاحبِ مال کے حق میں عذر قرار نہیں دیا جائے گا ذائدہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "جل" "اذا" کا جواب ہے اور جملہ لکھن کی خبر ہے اور اعترض "ان کی خبر ہے اور کلمہ من" اعترض "کے متعلق ہے؛

قولہ و علیٰ ہذا الم مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ حقوق اللہ تعالیٰ میں "نسیان" غالب عذر شمار کیا گیا ہے کہ جب نماز بھول کر دو رکعتوں پر یہ لگان کر کے کہ وہ قعدہ اخیر میں سے سلام پھیر دے یاں وجہ کہ نماز اس حالت میں کثرت سے سلام پھیرتا رہتا ہے تو سلام مذکور نماز کو قطع نہیں کرتا ہے کیونکہ قعدہ محل سلام ہے اور نماز کے لیے کوئی ایسی ہیئت نہیں ہے جو اس کو یاد دلائے کہ یہ قعدہ اولیٰ ہے یا اخیر پس یہ بھول روزہ میں بھول کی طرح ہوگئی لہذا اس کو معاف کر دیا گیا ہے بخلاف کلام فی الصلوٰۃ کے اس حیثیت سے کہ اس کو معاف قرار نہیں دیا گیا ہے

کیونکہ نمازی کی ہیئت یاد دلانے والی ہے جب اس کی طرف نظر کرے گا تو یہ نسیان سے مانع ہوگی پس نماز میں ناسیاً و قوع کلام غالب و اکثر نہیں ہے کیونکہ حالت نماز ایسی ہیئت ہے جو نسیان کی یاد دلاتی ہے لہذا نماز میں کلام کا وقوع غفلت و تقصیر کی وجہ سے ہوا ہے لہذا ہمارے نزدیک یہ معاف نہیں ہے تو نماز میں بھول کر کے کلام کرنا نماز کو ناسد کر دیتا ہے :

وَأَمَّا النُّومُ فَبِحُجْرٍ عَنْ إِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ يُنَافِي الْإِخْتِيَارَ فَأَوْجَبَ تَأْخِيرَ
الْخُطَابِ بِالْإِدَاءِ وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُهُ أَصْلًا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْإِسْلَامِ
وَالرَّدِّ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهِمْ وَكَلَامِهِمْ فِي الصَّلَاةِ حُكْمٌ وَكَذَا إِذَا قَصَصَهُ
فِي صَلَاتِهِمْ هُوَ الصَّحِيحُ وَالْإِعْمَاءُ مِثْلُ النُّومِ فِي قُوَّتِ الْإِخْتِيَارِ وَقُوَّتِ
إِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتَّى مَنَعَ بِمَعْنَى الْعِبَارَاتِ وَهُوَ أَشَدُّ مِنْهُ لِأَنَّ النُّومَ فِتْرَةٌ
أَصْلِيَّةٌ وَهَذَا عَارِضٌ يُنَافِي التَّوَهُُّ أَصْلًا وَبِهَذَا كَانَ حَدَّثَانِي كُلُّ الْأَحْوَالِ
وَمَنَعَ الْبِنَاءَ وَاعْتَبَرَ اِمْتِدَادُهُ فِي حَقِّ الصَّلَاةِ خَاصَّةً :

توضیح : اور ایک عارض نوم ہے پس وہ استعمالِ قدرت سے ایک طرح کا غجز ہے (اور اس عجز کی صفت یہ ہے کہ) وہ اختیار کے منافی ہے پس وہ خطاب بالاداء کی تاخیر کو واجب کرتا ہے اور نائم کی عبارات، طلاق و عتاق اور اسلام و ردت کے بارے میں اصلاً باطل ہوتی ہیں اور نماز کے اندر نائم کے قرات پڑھنے اور کلام کرنے کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے اور اسی طرح نائم کے اپنی نماز میں بلند آواز سے پھنسنے کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے اور یہی مذہب مختار ہے : اور ایک عارض إغماء ہے اور وہ فوتِ اختیار اور فوتِ استعمالِ قدرت میں نوم کی طرح ہے حتیٰ کہ یہ صحتِ عبارات کے لیے مانع ہے بلکہ وہ نیند سے بڑھ کر ہے کیونکہ نیند فترتِ اصلیت ہے اور إغماء (بے ہوشی) ایسا عارض یعنی فیطری امر ہے جو

نُوت کے اصل منافی ہے اور اسی لیے انما و بر حالت میں ناقص وضوء ہے اور وہ بناؤ کے لیے مانع ہے اور خاص طور پر نماز کے حق میں اُس کا امتداد معتبر ہے :

تقریر و تشریح قولہ واما النوم : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ سادی محاض میں سے پانچویں عارض یعنی نوم کا بیان فرماتے ہیں اور نوم وہ فترت طبعیہ ہے جو انسان میں اُس کے اختیار کے بغیر پیدا ہوتی ہے اور وہ انسان کے حواس ظاہر و باطن کے لیے ان کے سلامت ہونے کے باوجود عمل سے مانع ہوتی ہے اور عقل ہونے کے باوجود انسان کے لیے اس کے استعمال سے مانع ہوتی ہے :

قولہ فجوز عن استعمال القدرة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نوم وہ انسان کا اپنی قدرت کے استعمال سے ایک طرح کا ایسا عجز ہے جو اختیار کے منافی ہے پس وہ خطاب باء الاحکام کی تاخیر کو واجب کرتا ہے یعنی یہ تاخیر عمل کے حق میں ہے اور اس کے ذمہ سے وجوب ساقط نہیں ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ یہ بیدار ہو جائے اور حقیقتہً ادا کر لے اور اگر بیدار نہ ہو تو اس کے خلاف یعنی قضاء کو کجا لائے کیونکہ نوم عادهً کامل دن اور رات ممتد نہیں ہوتا ہے لہذا طبیعت میں عدم غفل کی بناء پر اس کے ذمہ سے وجوب ساقط نہیں ہوگا، اور اس کے ذمہ سے نفس وجوب کے عدم متوقف حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کیا جاتا ہے "فَاِذَا رَفَدَ اَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلٰوةِ اَوْ حُسْنِهَا تَوَقَّعْ اِلَيْهَا فَلْيُصَلِّ مَا كَمَا كَانَ يُصَلِّي بِهَا لَوْ قَتَلَهَا رَوَاهُ مَالِكٌ" :

قولہ وبطلت عبارۃ الخ : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول "وهو مباح في المختار" پر تقریر ذکر کرتے ہیں یعنی جب رائے اور تمیز کے فوت ہونے کی وجہ سے اس کا اختیار باطل ہو گیا تو اس کی وہ عبارت بھی باطل قرار پائیں گی جو اختیار پر مبنی ہوتی ہیں لہذا اگر اس نے حالت نوم میں طلاق دی یا غلام آزاد کیا یا کلمہ ایمان پڑھایا کفری کلمات کہے تو ان میں کسی بات پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا اور اسی طرح نماز کے اندر سونے کی حالت میں قرائت کرنے اور کلام کرنے اور بلند آواز سے ہنسنے پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا پس اگر نماز میں سوتے ہوئے قرائت کی تو فریضہ قرات اداء نہیں ہوگا لہذا اُس کی نماز صحیح نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر نماز میں سوتے ہوئے کلام کیا تو اس کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر نماز میں سوتے ہوئے تمغہ لگایا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا لہذا اس کی وجہ سے اُس کی

ناز فاسد نہیں ہوگی اور نہ اس کا وضوء ٹوٹے گا اور یہی مذہب مختار ہے : اور حاکم ابو محمد الکفنی فرماتے ہیں کہ فقہہ کی صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی اور اس کا وضوء ٹوٹ جائے گا کیونکہ یہ امر نقص سے ثابت ہے کہ رکوع اور سجود والی نماز میں فقہہ حدیث ہے اور وہ نماز مذکور میں پایا گیا ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ فقہہ نوم کی حالت میں ہو یا بیداری کی حالت میں کیا تجھے اس بات کا علم نہیں ہے کہ احتلام سے غسل واجب ہو جاتا ہے جیسا کہ شہوت سے بیداری کی حالت میں انزال ہونے سے غسل واجب ہو جاتا ہے اور اس کی نماز فاسد ہو جائے گی جس طرح کہ مستیقظ کی نماز فاسد ہوتی ہے : وبهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطاً وللعلماء في هذه المسئلة اقوال اخرى تركناها خوفاً للتطويل :

قوله والا غماء : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ سماوی عوارض میں سے چھٹا عارض یعنی انغماء کا بیان فرماتے ہیں اور انغماء وہ ایک قسم کے مرض اور زوالِ قوت کو کہتے ہیں جس سے قوی مدد کر اور محرک انسان ضعیف اور بے بس ہو جاتے ہیں لیکن عقل زائل نہیں ہوتی یہ بخلاف جنون کے کہ اس سے عقل زائل ہو جاتی ہے اور انغماء (بے ہوشی) فوت اختیار و فوت استعمال قدرت میں نیند کے مثل ہے بلکہ اس امر میں نیند سے بڑھ کر ہے کیونکہ نوم تو حالت طبعیہ کثیرۃ الوقوع ہے حتیٰ کہ اطباء نے نوم کو حیوان کی ضروریات میں سے شمار کیا ہے بخلاف انغماء کے کیونکہ انغماء تو ایک قسم کا مرض ہے اس میں فوت اختیار اور فوت استعمال قدرت نوم کی بنسبت اشد ہے : حتیٰ کہ انغماء، نوم کی طرح صحت عبارات کیلئے مانع ہے : قوله وهو اشد منه الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے انغماء اور نوم کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں کہ انغماء، نوم سے بڑھ کر ہے کیونکہ نوم فترت طبعیہ ہے بایں حیثیت کہ ہر تندرست انسان صاحب نوم ہوتا ہے اور انغماء غیر طبعی امر ہے جو قوت کے اصلا منافی ہوتا ہے بایں حیثیت کہ یہ کثیر افراد انسانی کو پوری زندگی میں عارض نہیں ہوتا ہے اور نوم اگرچہ اس اعتبار سے امر عارض ہے کہ یہ معنی انسانیت سے زائد ہے لیکن جب یہ ہر انسان کی ضرورت ٹھہر تو یہ امر غیر عارض شمار ہوتا : قوله وللهذا الخ یعنی اس لیے کہ انغماء، نوم سے اشد ہے یہ ہر حالت میں ناقض وضوء ہے چاہے بے ہوش شخص کھڑا ہو یا بیٹھا ہو یا رکوع میں ہو یا سجدہ میں کروٹ پر لیٹا ہو یا ہویا ٹیک لگائے ہوئے ہو بہر صورت انغماء ناقض وضوء ہے بخلاف نوم کے کہ یہ صرف لیٹنے یا ٹیک لگانے کی حالت میں ناقض وضوء ہے، قیام وقعود اور رکوع و سجود کی حالت میں ناقض وضوء نہیں ہے :

قولہ ومنع البناء الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اغناء اور نوم میں ایک اور فرق بیان کرتے ہیں کہ اگر نماز میں مصطلی کا وضوء اغناء کی وجہ سے ٹوٹ گیا تو افاقہ کے بعد اس نماز پر بناء جائز نہیں ہے اغناء قلیل ہو یا کثیر بخلاف اس کے کہ جب نماز میں مصطلی کا وضوء نوم کی وجہ سے ٹوٹ جائے تو اس نماز پر بناء جائز ہے کیونکہ جو شخص بناء کے متعلق وارد ہوئی ہے وہ شخص اُس حدیث کے بارے میں وارد ہوئی ہے جو غالب الوقوع ہو جیسے رعا ف وقیہ وغیرہ لہذا اغناء کو نوم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا:

قولہ واعتبرا امتدادہ الخ: اغناء کے امتداد و عدم امتداد کے مسئلہ کو سمجھنے کے لیے اس بیان کو مدنظر رکھیں کہ نماز کے حق میں اغناء کا امتداد شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک دن رات گھنٹوں کے اعتبار سے ہے اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک دن رات نماز کے اعتبار سے ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک نماز کا پورا وقت ہے پس اگر ایک شخص پر ایک دن رات سے زیادہ بے ہوشی طاری رہے تو اس پر ان فوت شدہ نمازوں کی قضاء واجب نہیں ہے اور روزہ کے بارے میں اغناء کے امتداد کا اعتبار نہیں ہے اور یہی معنی ہے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "خاصۃً" کا چنانچہ اگر کوئی شخص پورا مہینہ رمضان بے ہوش رہے اور ماہ رمضان ختم ہونے کے بعد ہوش میں آئے تو اس پر روزوں کی قضاء واجب ہے اور اسی طرح زکوٰۃ کے بارے میں اغناء کا امتداد معتبر نہیں ہے کیونکہ صوم میں اغناء کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے پس زکوٰۃ میں اغناء کا امتداد جو سال بھر کو محیط ہو بطریق ادلی شاذ و نادر ہوگا لہذا زکوٰۃ کے ساقط ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور یہ نوم کے خلاف ہے بایں حیثیت کہ نوم کے امتداد کا قطعاً کوئی اعتبار نہیں ہے، پس اغناء جب تمتد نہ ہو تو یہ وجوب قضاء صلوٰۃ میں نوم کے ساتھ ملحق ہوگا اور جب تمتد ہو تو جنون اور صغر کے ساتھ ملحق ہوگا اور یہ استحسان ہے اور قیاس تو یہ ہے کہ صلوٰۃ اغناء کی وجہ سے ساقط نہ ہو خواہ اغناء تمتد ہو یا تمتد نہ ہو لیکن ہم بذریعہ استحسان اغناء کے امتداد اور عدم امتداد میں فرق کرتے ہیں کیونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر چار نمازوں تک بے ہوشی طاری رہی تو آپ نے افاقہ کے بعد فوت شدہ نمازوں کی قضاء کی اور حضرت علی بن ابی اسرہی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ایک دن رات بے ہوشی طاری رہی تو آپ نے افاقہ کے بعد فوت شدہ نمازوں کی قضاء کی اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما پر ایک دن رات سے زیادہ بے ہوشی طاری رہی تو آپ نے افاقہ کے بعد فوت شدہ نمازوں کی قضاء نہیں کی پس ان آثار سے یہ امر ثابت ہو گیا کہ جب اغناء ایک دن رات سے زیادہ

ہو تو نوت شدہ نمازوں کی قضاء واجب نہیں ہے اور اگر انشاء ایک دن رات ہو یا اس سے کم تو نوت شدہ نمازوں کی قضاء واجب ہے: اللہم اغفر لکاتبہ ولو الدیہ ولن سعی و نظر فیہ ولجميع المسلمين والمسلمات برحمتک یا ارحم الراحمین:

وَأَمَّا الرِّقُّ فَهُوَ عِزُّ حُكْمِي شَرِّ عَجَزَاءٍ فِي الْأَصْلِ لَكِنَّهُ فِي حَالَةِ
الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْأُمُورِ الْحُكْمِيَّةِ بِهِ يَصِيرُ الْمَرْءُ عُرْضَةً لِلتَّمَلُّكِ
وَالْإِتِّدَالِ وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجَرُّي فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ فِي
مُجْمُوعِ النَّسَبِ إِذَا قَرَأَ نِصْفَهُ عَبْدٌ فَلَا يَنْبَغُ أَنْ يُجْعَلَ عَبْدًا فِي شَهَادَاتِهِ
وَفِي جَمِيعِ أَحْكَامِهِ وَكَذَلِكَ الْعِتْقُ الَّذِي هُوَ ضِدُّهُ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ
رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى الْإِعْتَاقُ لَا يَتَجَزَّأُ إِلَّا الْفَتْحُ يَتَجَزَّأُ الْإِنْفَعَالُ وَهُوَ الْعِتْقُ
وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ الْإِعْتَاقُ إِذَا لَمْ يَلْمِزْ مُتَجَرِّي تَعَلَّقَ بِسَمُوطٍ كَلِمَةٍ عَنِ
الْحَلِّ حُكْمٌ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعِتْقُ فَإِذَا سَقَطَ بَعْضُهُ فَقَدْ وَجَدَ شَطْرَ الْعِلَّةِ
فَيَتَوَقَّفُ الْعِتْقُ إِلَى تَكْمِيلِهَا وَصَارَ ذَلِكَ كَغَسَلِ أَعْضَاءِ الْوُضُوءِ لَا بِأَحَدٍ
إِدَاءِ الصَّلَاةِ وَكَأَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيمِ:

ترجمہ: اور ایک عارض رِق ہے پس وہ ایک عجز حکمی ہے جو درحقیقت کفر کی سزا کے طور پر مشروع ہوا ہے لیکن وہ حالت بقاء میں امور شرعیہ میں سے ایک امر شرعی ہو گیا ہے: اس رِق اور غلامی کی وجہ سے انسان اس امر کے قابل

ہو جانا ہے کہ یہ محل ملکیت بنے اور اس سے خدمت لی جائے، اور رِق ایک ایسا وصف ہے جو تقسیم کا احتمال نہیں رکھتا ہے، تو حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ عنہ نے جامع کبیر میں مجہول النسب شخص کے بارے فرمایا ہے کہ جب وہ یہ قرار کرے کہ اُس کا نصف فلان شخص کا غلام ہے تو اُس کو اُس کی شہادت میں اور اُس کے جمیع احکام میں کامل غلام قرار دیا جائے گا اور اسی طرح عتق جو کہ رِق کی ضد ہے تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے اور حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اعتاق تجزی کو قبول نہیں کرتا کیونکہ اس کا اثر یعنی عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا اور حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اعتاق ازالہ ملک ہے اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے (اور محل سے کل ملک کے سقوط کے ساتھ ایک ایسا حکم (یعنی عتق) متعلق ہوتا ہے جو تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے پس جب ملک کا بعض ساقط ہو گیا تو عتق کی ایک جزء باقی گئی تو عتق اس عتق کی تکمیل تک موقوف رہے گا اور ازالہ ملک ادا، صلوة کی اباحت کے لیے وضو کے اعضا کو دھونے اور تحریم کے لیے اعداد طلاق کی طرح ہو گیا ہے۔

تقریر و تشریح قوله وآتھا الرق الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ سماوی عوارض میں سے ساتواں عارض یعنی رِق کا بیان فرماتے ہیں اور رِق کا لغوی معنی ضعف ہے اسی معنی کی بنا پر کہا جاتا ہے "ثوب رقیق" اسی ضعیف النج اور اسی سے "رقۃ القلب" ہے اور شرع شریف میں رِق "عجز جلی" کو کہتے ہیں یعنی شارع نے اس کو اُس چیز کا مالک اور اہل قرار نہیں دیا ہے جس چیز کا آزاد شخص مالک اور اہل ہوتا ہے جیسے شہادت، قضا، ولایت اور ان کی مثل دیگر تصرفات، اور رِق اپنی اصل وضع اور ابتداء میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے یاں معنی کہ یہ کفر کی سزا ہے کہ جب کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت کو باعثِ تنگ و عار سمجھا اور اللہ تعالیٰ کے سوا بتوں وغیرہ کو اپنا الہ بنالیا اور دلائل توحید میں غور و فکر نہ کیا اس طرح انہوں نے اپنے نفوس کو بہائم اور جمادات کے ساتھ لاحق کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کی پاداش میں ان کو دنیا میں اپنے مسلمان بندوں کا غلام بنا دیا درحالیکہ وہ مسلمانوں کے لیے محل ملکیت اور نشانہ خدمت گاری ہوئے اور رِق یعنی غلام ہونا ابتداء مسلمان پر ثابت نہیں ہوتا ہے اور یہ رِق انتہاء و بقاء بندوں کا حق ہے یاں معنی کہ شارع نے اس کو ملک قرار دیا ہے قطع نظر اس امر کے کہ یہ عقوبت اور جزاء ہے حتیٰ کہ یہ ملوک رہتا ہے اگرچہ وہ اس کے بعد مسلمان ہی ہو جائے اور متقی دولی کامل ہی بن جائے اور جب تک وہ آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک رِق

اور غلامی کا یہ سہلہ اس سے جدا نہیں ہوتا ہے جیسے خراج اولاً صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے اس کے بعد اگر خراجی زمین کو کوئی مسلمان ہی خرید لے تب بھی یہ اس زمین پر علیٰ حالہ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا ہے۔
 قولہ فصو عجز حکمی الخ یعنی رِق کے عجز حکمی ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ امر غیر حستی ہے جو کہ حکم شرع سے ثابت ہوتا ہے پس رقیق کسی قسم کے تصرفات کا مالک نہیں ہوتا ہے اگرچہ بظاہر وہ آزاد شخص سے بھی زیادہ طاقتور ہو۔ تنبیہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "فصو عجز حکمی" رِق کی حد نہیں ہے یعنی صرف یہی جملہ رِق کی حد نہیں ہے بلکہ اس کی حد مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "عرضۃ للتملیک" تک ہے لہذا اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ بہت سارے انسان حکم شرعی غیر کے مال میں تصرف سے عاجز ہوتے ہیں حالانکہ وہ رقیق نہیں ہوتے ہیں تو ان میں عجز حکمی پایا جاتا ہے اور ان میں رِق نہیں ہے۔

قولہ بہ یصیر المرء عرضۃ الخ یعنی انسان رِق کی وجہ سے محل مملوکیّت اور نشانہ خدمت گاری بن جاتا ہے۔
 "عَرْضَۃٌ"، "بروزن"، "فَعْلَۃٌ" عرض سے ماخوذ ہے کہا جاتا ہے "فَلَا تَجْعَلْ عَرْضَۃً لِّلْبِلَادِ" یعنی فلاں شخص تو بلاؤ مصیبت کے لیے مقرر و معین ہے تاکہ بلاؤ مصیبت اس کو عارض ہوتی رہے۔

قولہ وہو وصف الخ یعنی رِق ایسا وصف ہے جو تجزئی کا قابل نہیں ہے نہ حالت ثبوت میں اور نہ حالت زوال میں کیونکہ رِق کفر کا اثر اور قہر کا نتیجہ ہے لہذا انسان کے بعض حصہ کا غلام اور بعض کا آزاد ہونا درست نہیں ہے بخلاف اُس ملک کے جو اس کو لازم اور اس پر مرتب ہوتی ہے کیونکہ وہ حق العبد ہے اس لیے وہ ثبوت و زوال دونوں حالتوں میں تجزئی و تقسیم کے لیے قابل ہے چنانچہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخصوں کے پاس فروخت کرے تو بالا جماع یہ بیع درست ہے اور اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کر دے تو نصف ثانی بالا جماع اس کی ملک میں رہے گا: اور ملک، رِق سے عام ہے کیونکہ ملک، انسان کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی ثابت ہوتی ہے جبکہ غلام ہونا انسان کے ساتھ خاص ہے۔
 قولہ فقد قال محمد الخ یعنی حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے جامع کبیر میں اس مسئلہ مذکورہ کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا ہے کہ رِق کا متجزئی نہ ہونا اصحاب ثلاثہ کا مذہب ہے اس میں کسی نے بھی مخالفت نہیں کی ہے پس رِق کے غیر متجزئی ہونے پر اجماع ہوا۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص جموں النسب جب اقرار کر لے کہ میرا نصف فلاں شخص کا غلام ہے تو اس کو اس کے اقرار کی بناء پر شہادت علی الغیر میں عید کامل قرار دیا جائے گا بایں حیثیت کہ اس کی شہادت علی الغیر کو رقیق کامل کی شہادت

کی طرح قرار دیا جائے گا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ اس کے اقرار کی بناء پر جو رقیق ثابت ہو اسے وہ کامل اور غیر متجزی ہے کیونکہ
یہ رقیق متجزی ہوتا تو وہ اپنی شکل کے ساتھ مل کر شہادت میں بمنزلہ حرواحہ کے ہوتا جیسا کہ دو عورتیں، شہادت میں بمنزلہ اجس
واحد کے ہوتی ہیں اور اسی طرح وہ جمیع احکام میں عبد کامل منظور ہوگا جیسے حدود و ارث و زوج و زکوٰۃ؛ لیکن المقر کے لیے ملک
صرف نصف میں ثابت ہوگی کیونکہ ملک بالاتفاق تجزی کی قابل ہے جیسا کہ رقیق اور عتق بالاتفاق تجزی کے قابل نہیں ہیں؛
قولہ وكذلك العتق الخ یعنی جس طرح رقیق تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسی طرح عتق جبکہ رقیق کی ضد ہے تجزی کا احتمال
نہیں رکھتا ہے، تقریر المقام یہ ہے کہ رقیق متجزی نہیں ہوتا لہذا معرفت اور اس کی ضد یعنی عتق بھی متجزی نہیں ہوتا ہے کیونکہ
عتق، شرع شریف میں اس مٹوئی حکم کی کو کہتے ہیں جس کے ساتھ انسان، مالکیت اور شہادت اور ولایت کا اہل قرار
پاتا ہے اور اس جیسی قوت کا ثبوت انسان کے بعض حصہ میں سوائے بعض حصہ کے تصور نہیں ہو سکتا ہے تو جس طرح رقیق
اور عتق کے غیر متجزی ہونے پر اتفاق واقع ہوا ہے اسی طرح ملک مطلقاً للتصرف کے متجزی ہونے پر اتفاق واقع ہوا ہے
کیونکہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخصوں کے ہاں فروخت کرے تو بالا جماع یہ بیع درست ہے اور ان دونوں میں
سے ہر ایک کے لیے نصف میں ملک ثابت ہوگی اور اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کر دے تو نصف ثانی بالا جماع اس
کی ملک میں باقی رہے گا؛ لیکن انہوں نے اِعتاق (جو کہ فعل معتق ہے) کی تجزی میں اختلاف کیا ہے جیسا کہ اس کو مصنف
رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وقال ابو يوسف ومحمد الخ" سے بیان فرمایا ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک
اِعتاق بھی تجزی قبول نہیں کرتا کیونکہ اِعتاق، اثبات عتق کو کہتے ہیں تو عتق، اِعتاق ہی کا اثر اور نتیجہ ہے پس اگر اِعتاق کو متجزی
تسلیم کیا جائے اور کوئی شخص بعض غلام کو آزاد کر دے تو پھر عتق یا کل غلام میں ثابت ہوگا جس سے لازم آئے گا کہ اثر بغیر
مؤثر کے پایا جائے یا سرے سے عتق ثابت ہی نہ ہوگا تو اس صورت پر لازم آئے گا کہ مؤثر موجود ہو اور اثر ثابت نہ ہو اور یا عتق
بعض غلام میں ثابت ہوگا تو اس صورت میں عتق میں تجزی ثابت ہوگی اور یہ کل احتمالات باطل ہیں لہذا ثابت ہوگا کہ اِعتاق
بھی متجزی نہیں ہوتا ہے؛ اور حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اِعتاق متجزی ہوتا ہے اور اس کا متجزی ہونا
عتق کے متجزی ہونے کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ اِعتاق کا معنی ہے ازالہ ملک اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے تو ضروری طور پر
ازالہ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا اور اِعتاق، رقیق ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے حتیٰ کہ تمہارا اعتراض وارد
ہاں وجہ کہ آزاد کرنے والا تو خالص اپنے ہی حق میں تصرف کرنے کا مجاز ہے اور اس کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو کہ

تجزی کا احتمال رکھتی ہے رِق یا عتق میں کسی قسم کے تصرف کا اسے کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور یہ ایک علیہ دائرہ ہے کہ ازالہ ملک کے نتیجے میں رِق نائل ہو جاتا ہے اور زوال رِقیت کے توسط سے بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے جیسے اپنے قریبی کو خریدنا بلا واسطہ ملک اعتاق شمار ہوتا ہے :

قوله تعلق بسقوط الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے استدلال کا ایک دوسرے طریقہ سے جواب دیتے ہیں انہوں نے فرمایا تھا کہ عتق، اعتاق کا اثر ہے اور عتق کے متجزی نہ ہونے کی بناء پر اعتاق بھی متجزی نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ عتق، اعتاق کامل کا اثر ہے مطلق اعتاق کا اثر نہیں ہے لہذا کل غلام کے آزاد کرنے پر عتق متحقق ہوگا اگر نصف غلام آزاد کر دے تو نصف آزاد نہیں ہوگا اور جب دوسرے نصف کو بھی آزاد کر دے گا تو تب عتق آئے گا نصف اعتاق جزو علت ہے اور جزو علت سے معلول نہیں آتا معلول تب آئے گا جب پوری علت پائی جائے گی لہذا اعتاق متجزی ہو سکتا ہے اور عتق، اعتاق کا تب اثر ہے گا جب کل غلام آزاد ہو جائے گا :

قوله وصاد كفصل اعضاء الموضوع الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ مسئلہ مذکورہ کی ایک مثال سے توضیح فرماتے ہیں کہ جن طرح اداء صلوة کی اباحت کے لیے وضو کے اعضاء کا دھونا ہے کہ اس میں اعضاء کا دھونا متجزی ہے حتیٰ کہ جو شخص اپنے چہرے اور اپنے ہاتھوں کو دھوئے تو ان دونوں سے حدت زائل ہو جاتا ہے اور ان کے لیے طہارت ثابت ہو جاتی ہے لیکن اباحت صلوة جو کہ غیر متجزی ہے ثابت نہیں ہوتی ہے جب تک کہ تمام اعضاء وضو کو نہ دھوئے : اسی طرح ازالہ ملک جو کہ متجزی ہے یہ ثبوت عتق کے لیے علت ہے جو کہ غیر متجزی ہے تو جب تک کامل ازالہ ملک نہ پایا جائے گا عتق نہیں پایا جائے گا :

قوله وكاعداد الطلاق الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسری مثال سے مسئلہ مذکورہ کی وضاحت فرماتے ہیں کہ جس طرح اعداد طلاق تو متجزی ہیں اور ان کے ساتھ جس حرمت غلیظہ کا تعلق ہوتا ہے وہ غیر متجزی ہے حتیٰ کہ ایک شخص اگر اپنی بیوی کو ایک طلاق یا دو طلاق دے تو طلاق ثابت ہو جائے گی لیکن حرمت غلیظہ ثابت نہیں ہوگی حرمت غلیظہ تب ثابت ہوگی جب کمال عدد پایا جائے گا اسی طرح ازالہ ملک جو کہ متجزی ہے یہ ثبوت عتق کے لیے علت ہے جو کہ غیر متجزی ہے تو جب تک کامل ازالہ ملک نہ پایا جائے گا عتق نہیں پایا جائے گا : واللہ اعلم بالصواب ۔

وَهَذَا الرِّقُّ يُنَافِي مَا لِكَيْتَ الْمَالِ رِقْيَا مِمَّا لِكَيْتَ مَالًا حَتَّى لَا يَمْلِكَ
الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ الشَّرِيُّ وَلَا تَصْعَقُ مِنْهُمَا حَبَّةُ الْإِسْلَامِ لِغَدَمِ أَصْلِ الْقُدْرَةِ

وَهِيَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لِأَنَّهَا بِمُؤَلَى الْأَفِيمَا اسْتُثْنِي عَنْهُ مِنَ الْقُرْبِ
 الْبَدَنِيَّةِ وَالرَّقُّ لَا يُنَافِي مَالِكَةً غَيْرَ مَالٍ وَهُوَ النَّكَاحُ وَالْدَّمُ وَالْحَيَاةُ
 وَيُنَافِي كَمَالُ الْحَالِ فِي أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمُؤْضُوعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَا مِثْلُ
 الدِّمَّةِ وَالْوَلَايَةِ وَالْحَلِّ حَتَّى أَنْ ذَمَّتْ ضَعُفَتْ بِرَقِّهِ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدِّينَ
 بِنَفْسِهَا وَضُمَّتْ إِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرَّقَبَةِ وَالْكَسْبِ وَكَذَلِكَ الْحُلُ يُتَنَصَّفُ
 بِالرَّقِّ حَتَّى أَنَّهُ يَنْكُحُ الْعَبْدَ إِمْرَأَتَيْنِ وَتُطَلَّقُ الْأَمَةُ ثِنْتَيْنِ وَتَتَصَفَّ
 الْعِدَّةُ وَالْقَسَمُ وَالْحَدُّ وَانْتَقَصَتْ قِيَمَةُ نَفْسِهِ لِأَنَّهُ أَهْلٌ لِلتَّسْرِفِ فِي الْمَالِ
 وَاسْتِحْقَاقِ الْيَدِ عَلَيْهِ دُونَ مِلْكِهِ فَوَجِبَ لِقِصَالِ بَدَلِ دَمِهِ عَنِ الدِّيَةِ لِنُقْصَانِ
 فِي أَحَدِ ضَرْبِي الْمَالِكِيَّةِ كَمَا تُتَصَفُّ الدِّيَةُ بِالْأَنْثَوْتِ لِعَدَمِ أَحَدِهُمَا وَهَذَا
 عِنْدَنَا أَنَّ الْمَاذُونَ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهِ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ
 وَهُوَ الْيَدُ الْمُؤَلَى يَخْلُفُهُ فِيمَا هُوَ مِنَ الرِّوَايَةِ وَهُوَ الْمَلِكُ الْمُشْرُوعُ
 لِلتَّوَصُّلِ إِلَى الْيَدِ:

ترجمہ : اور یہ رقیّت مال کے مالک ہونے کے منافی ہے کیونکہ خود اس رقیق میں صفت ملکیت موجود ہے
 اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے حتیٰ کہ غلام اور مکاتب تیسری کے مالک نہیں ہوں گے اور نہ ان دونوں سے اسلام

کافری حج اداء کرنا صحیح ہوگا کیونکہ بذاتِ خود ان کو ادائے حج کی قدرت نہیں ہے اور وہ قدرتِ منافع بدریہ ہیں اور عباداتِ بدنیہ یعنی نماز و روزہ کی ادائیگی کے علاوہ ان کے ہر قسم کے منافع کا مالک مولیٰ ہے البتہ رقیق **یہ** ناغیر مال کے مالک ہونے کے منافی نہیں ہے اور وہ نکاح اور دم اور حیات ہے اور رقیق ہونا ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو ان کرامات و اعزازات کی اہلیت میں دخل ہے جو بشر کے لیے دنیا میں موضوعہ ہیں جیسے ذمہ داری اور ولایت اور حلتِ حتیٰ کہ رقیق کا دم اس کے غلام ہونے کی وجہ سے ضعیف ہو گیا ہے پس اس کا ذمہ نفسہا دین کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو اس کے ساتھ مالیتِ رقبہ اور کسب کو ملایا جائے گا، اور اسی طرح حالتِ بھی رقیق کی وجہ سے نصف ہوگی حتیٰ کہ غلام صرف دو عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے اور لونڈی دو طلاؤں سے مغلفہ ہو جائے گی اور علت **یہ** دو قسم اور حد نصف ہوگی اور غلام کے نفس کی قیمت کم ہوگی کیونکہ غلام تصرف فی المال اور استحقاق الید علی المال کا تو اہل ہے مگر مال کی ملک کا اہل نہیں ہے لہذا مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک قسم میں نقصان کی وجہ سے غلام کے دم کا بدل یعنی دیت، ضروری طور پر آزاد مرد کی دیت سے کم ہوگی جیسا کہ عورت میں مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک قسم کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کی دیت، مرد کی دیت سے نصف ہے اور غلام کا تصرف فی المال کا اہل ہونا ہمارا مذہب ہے کیونکہ عبدِ مازون بطریق اصالت کے اپنے لیے تصرف کرتا ہے اور اس کے لیے تصرف کا حکم اصلی (یعنی ملکِ ید) ثابت ہو گا اور مولیٰ، عبدِ مازون کا اس چیز میں قائم مقام ہے جو کہ زوائد میں سے ہے اور وہ ملکِ مشروع یعنی ملکِ رقبہ ہے کیونکہ ملکِ رقبہ ملکِ ید کا وسیلہ ہے :

تقریر و تشریح قولہ و ہذا الرق الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب شارح کے اختلاف کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب رقیق کے احکام کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ وہ رقیق جس کے متعلق ہماری گفتگو ہو رہی ہے وہ مال کے مالک ہونے کے منافی ہے کیونکہ خود اس رقیق میں ملوک ہونے کی صفت موجود ہے اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے یعنی غلام مال کا مالک نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ خود مالیت کے اعتبار سے نہ کہ انسانیت کے اعتبار سے اپنے مولیٰ کا ملوک اور اس کا مال ہے اور وصفِ ملکیت، وصفِ مالکیت کی ضد ہے لہذا یہ دونوں ایک شخص میں ایک جہت سے جمع نہیں ہو سکتیں۔ ”وفیہ بحث“ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ یہ دونوں ایک شخص میں دو جہتوں سے جمع ہو جائیں مملوکیّت، مالیت کی

حیثیت سے اور مالکیت آدمیت کی حیثیت جمع ہوں فافہم : تنبیہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسم اشارہ "بذالرقیق" سے "نکاح" سے احتراز کیا ہے کیونکہ نکاح کو بھی اگرچہ رقیق کہا جاتا ہے لیکن یہ مالکیت مال کے منافی نہیں ہے :

قوله حتی لا یملک الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ رقیق ہونا مال کے مالک ہونے کے منافی ہے لہذا غلام اور مکاتب تسری کے مالک نہیں ہوں گے اگرچہ ان کو مولیٰ کی طرف سے اس کا اذن بھی مل جائے اور تسری کا معنی سریرہ رکھنا ہے اور سریرہ اُس لونڈی کو کہتے ہیں جسے خاص طور پر وطنی کے لیے خرید کر گھر میں رکھا جائے اس حکم میں اگرچہ مدبر بھی داخل ہے تاہم مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے خاص طور پر مکاتب کا ذکر اس لیے کیا ہے کہ عقیدہ تباہت کی وجہ سے وہ اپنی کمائی کا ایک حد تک یعنی باعتبار قبضہ کے مالک ہو جاتا ہے اس لیے اس کے متعلق تسری جائز ہونے کے شبہ کی گنجائش تھی تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مراحمہ مکاتب کا ذکر فرما کر اس شبہ کا ازالہ کر دیا جس سے مدبر کے لیے تسری کا عدم جواز بطریق اولیٰ معلوم ہو گیا :

قوله ولا تصح منه ما الخ یعنی غلام اور مکاتب سے وہ حج بھی اداء کرنا صحیح نہیں ہوگا جو ان پر بسبب اسلام کے فرض ہو ہے حتیٰ کہ اگر وہ حج اداء کر لیں تو ان کا یہ حج بطور نفل کے اداء ہوگا اگرچہ ان کے مولیٰ نے ان کو حج اداء کرنے کی اجازت دے دی ہو کیونکہ ان میں اصل قدرت ہی نہیں ہے اور قدرت اور استطاعت وجوب حج کے شرائط میں سے ہے اور رقیق کے لیے تو اصل قدرت نہیں ہے کیونکہ قدرت تو منافع بدنیہ کے ساتھ ہوتی ہے اور منافع بدنیہ تو تمام کے تمام اس کے مولیٰ کے لیے ہیں :

قوله الا فیما استثنیٰ علیہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ نماز اور روزہ کی ادائیگی ان دونوں سے صحیح ہے حالانکہ یہ بھی تو منافع بدنیہ سے ہیں الجواب عبادات بدنیہ جیسے نماز اور روزہ مستثنیٰ ہیں کیونکہ وہ قدرت جس سے فرضی نماز اور فرضی روزہ حاصل ہوتے ہیں وہ بالا جماع مولیٰ کے لیے نہیں ہے : باقی حج کے بارے فقیر کا حکم غلام کے حکم جیسا نہیں ہے فقیر اگر حج اداء کرنے کے بعد مالدار ہو جائے تو اس کا پہلا فرضی حج شمار ہوگا کیونکہ مال کا مالک ہونا ادائے حج کی اصلی شرط نہیں ہے بلکہ اس کی شرط تو تمکن بلاداء ہے اور مال کا مالک ہونا تو اداء کی سہولت کے لیے ہے :

قوله والرقیق لا ینافی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُن امور کا ذکر فرماتے ہیں جن کے لیے رقیق منافی نہیں ہے (یعنی غیر مال) کہ وہ نکاح اور دم اور حیات ہیں کیونکہ رقیق ان امور کے حکم کے اعتبار سے مملوک نہیں ہے بلکہ

وہ ان امور ضروریہ میں حریتِ اصلیت پر باقی ہے لہذا اس کا نکاح اور اقرار بالحد والقصاص والسرقة المستصلکہ صحیح ہے کیونکہ رقیق بھی نکاح کی طرف محتاج ہوتا ہے اس لیے کہ قضاء، شہوة، فرج، فرض ہے اور تسری کا تو یہ مالک نہیں ہے پس اس کے لیے نکاح کرنا متعین ہو گیا لیکن مولیٰ سے غرر کو دور کرنے کے لیے اس کا اذن ضروری ہے کیونکہ ہر کا تعلق غلام کے قبہ کے ساتھ ہوتا ہے تو غلام کو اس میں فروخت کیا جاسکتا ہے اور اسی طرح غلام اپنی بقاء میں دم اور حیات کی طرف محتاج ہے اسی لیے مولیٰ ان دونوں کے لیے اِتلاف کا مالک نہیں ہے اور اس کا اقرار بالقصاص بھی صحیح ہے کیونکہ یہ اپنے خون کے معاملہ میں حرر کی مثل ہے :

قولہ ویسافی کمال الحال الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ رِق اُن کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو اُن کرامات و اعزازات کی اہلیت میں دخل ہے جو ہر بشر کے لیے دُنیا میں موقوفہ ہیں جیسے ذمہ داری - اور ولایت اور حلت اور مصنف نے اپنے قول "فی الدنیا" سے اُن کرامات و اعزازات سے احتراز کیا ہے جو آخرت میں بندوں کو حاصل ہوں گے کیونکہ اُخروی کرامات و اعزازات میں غلام اور آزاد دونوں برابر ہیں کیونکہ اُخروی اعزازات و انعامات کا دار و مدار تقویٰ پر ہے جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اتَّقٰہُ" بانی غلام کرامات و تہذیب سے محروم ہے لہذا غلام کا ذمہ بنفسہا غیر کے دین کا احتمال نہیں رکھتا ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے اور اسی طرح اس کو کسی پر نکاح کی ولایت حاصل نہیں اور نہ اس کے لیے اتنی بیویاں رکھنا حلال ہیں جتنی کہ آزاد کے لیے حلال ہیں کیونکہ آزاد شخص کے لیے چار عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے اور رقیق کے لیے صرف دو عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے :

قولہ حتیٰ اِنَّہ ذمۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے رِق کے سبب سے اشیاء ثلاثہ مذکورہ "یعنی ذمہ - ولایت - حلت" کے نقصان کا بیان فرماتے ہیں کہ رقیق کا ذمہ رِق کی وجہ سے ضعیف ہو گیا ہے لہذا اس کا ذمہ بنفسہا غیر کے دین کے وجوب کا احتمال نہیں رکھتا ہے جب تک کہ رقیق کی گردن اور اس کے کسب کا لحاظ نہ کیا جائے اگر اس کی گردن کا لحاظ کیا جائے تو پھر اس کو فروخت کر کے قرضہ ادا کیا جائے گا اور اگر غلام مکاتب ہے تو اس کے کسب اور کمائی کے مال سے قرضہ ادا کیا جائے گا اور اگر غلام کی گردن اور کسب کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس کا ذمہ قرضہ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور اسی طرح غلام کی غلامی کا اثر تنصیفِ حل (جس حل پر کہ مرد کی ملک نکاح کا مدار ہے) میں بھی ظاہر ہو گا

آزاد مرد چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے اور غلام کے لیے صرف دو عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے اور اگر لونڈی ہے تو وہ دو طلاقیں سے منعظ ہوگی جبکہ حرّہ تین طلاقیں سے منعظ ہوتی ہے: سوال جب لونڈی کی حلت حرّہ کی حلت کی نصف ہے تو چاہیے کہ جس چیز سے حلت فوت ہوتی ہے یعنی طلاق وہ بھی حرّہ کی نسبت لونڈی کی نصف ہو تاکہ حرّہ اور لونڈی میں دونوں صورتوں میں فرق برقرار رہے لہذا لونڈی کے منعظ ہونے کے لیے ڈیڑھ طلاق ہونا چاہیے الجواب طلاق کی تجزی نہیں ہوتی اس لیے وہ پوری طلاق شمار ہوگی لہذا لونڈی دو طلاقیں سے منعظ ہوگی جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "طلاق الامۃ تطليقتان وعدتھا حیضتان رواہ ترمذی" یہ حدیث حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ پر بحث ہے کیونکہ وہ طلاق اور عدت کا اعتبار رجل سے کرتے ہیں جبکہ اس حدیث شریف میں طلاق اور عدت کا ذکر عورت کے اعتبار سے ہوا ہے فتدبر اور اسی طرح حرّہ کی عدت تین حیض ہوتی ہے اور لونڈی کی دو حیض ہوگی کیونکہ نصف بھی نہیں ہو سکتا ہے لہذا وہ احتیاطاً کامل حیض شمار ہوگا والیہ اشار علیہ الصلوٰۃ والسلام کا منسّر انفا: اور اسی طرح قسم (یعنی باری مقرر کرنا) ایک ایسی نعمت ہے جو محل پر مبنی ہوتی ہے لہذا یہ بھی لونڈی کے لیے حرّہ کی نسبت نصف ہوگی پس زوج حرّہ کے پاس دو دن قیام کرے گا تو لونڈی کے پاس ایک دن اور اسی طرح غلام کی حد بھی حرّہ کی حد کا نصف ہوگی کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے بندے کو طرح طرح کی نعمتیں عطا فرمائی ہیں تو چاہیے کہ بندہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہ کرے مگر جب ان نعمتوں سے بہرہ ور ہوتے ہوئے بھی جُرم کرتا ہے تو بطور سزا کے اس کو حد ماری جاتی ہے تو جس بندے کے حق میں نعمتیں کامل ہوں گی اس کی سزا بھی کامل ہوگی اور جس بندے کے حق میں نعمتیں غیر کاملہ ہوں گی تو اس کی سزا بھی کم ہوگی اور حرّہ کی نسبت عید کے حق میں نعم غیر کاملہ ہیں پس اس کی حد بھی حرّہ کے مقابلے میں نصف ہوگی یعنی وہ حد نصف ہوگی جو قابل تنصیف ہے جیسے کوڑے اور وہ حد جو قابل تنصیف نہیں ہے نصف نہیں ہوگی جیسے سرتقسیم قطع یہ ہے: اگر غلام چوری کرے گا تو اس کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا اس کی تنصیف نہیں ہوگی:

قولہ وانتقصت قیمۃ نفسہ الخ یعنی رِق کا اثر محض رقیق کی قیمت کم ہونے میں ظاہر ہوگا حتیٰ کہ اگر کسی سے عید خطا قتل ہو جائے تو قاتل کے عاقلہ (قبیلہ والوں) پر اس عید مقتول کی قیمت واجب ہوگی لیکن اگر عید مقتول کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے (جو کہ آزاد مرد کی دیت ہے) تو اس سے دس درہم کم کر دینا مناسب ہے تاکہ عید کا درجہ آزاد مرد

ہے کہ رہے کیونکہ عبد تصرف فی المال اور استحقاق الید علی المال کا تو اہل ہے لیکن مال کی مالک کا اہل نہیں ہے لہذا مالکیت کی دو
 قسموں میں سے ایک قسم میں نقصان کی وجہ سے غلام کے دم کا بدل ضروری طور پر آزاد مرد کی دیت سے کم ہوگا جیسا کہ عورت میں
 مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک قسم کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوتی ہے یہ حاصل کلام
 یہ ہے کہ مالکیت دو قسم ہے ایک مالکیت مال اور دوسری قسم مالکیت غیر مال یعنی ملک متعہ جیسے نکاح یہ قسم اول کا
 مال حریت سے ہوتا ہے کیونکہ عہد ترک ملک یا اور تصرف فی المال کا مالک ہوتا ہے ملک رقبہ کا مالک نہیں ہوتا ہے
 یعنی اصل مال کا مالک نہیں ہوتا ہے اور قسم ثانی کا ثبوت ذکر کرتے ہوئے ہے پس عبد اس قسم کا اہل ہے اور عورت مطلقاً
 اہل نہیں ہے باقی رہی قسم اول تو عبد کے لیے اس کا ثبوت علی وجہ نقصان ہے کما سر لہذا عبد کی قیمت حرکت یعنی دیت سے
 ناقصہ ہوگی کیونکہ مالکیت کی ان دونوں قسموں کا عمل وجہ الکمال اہل ہے ہاں اگر عبد قسم اول کا مطلقاً اہل نہ ہوتا تو اس کی
 قیمت حرکت دیت سے نصف ہوتی جس طرح کہ عورت قسم ثانی کی مطلقاً اہل نہیں ہے نہ علی وجہ الکمال اور علی وجہ نقصان لہذا
 اس کی دیت آزاد مرد کی دیت کی نصف ہوگی کیونکہ عورت میں مالکیت کی دونوں قسموں میں سے ایک قسم بالکلیہ مفقود ہے
 بخلاف عبد کے کیونکہ اس میں کوئی قسم بھی بالکلیہ مفقود نہیں ہے بلکہ اس کے حق میں قسم اول ناقص ہے کما سر: سوال عبد
 کے حق میں بھی عورت کی طرح قسم ثانی بالکلیہ مفقود ہے کیونکہ عبد کا نکاح اذن مولیٰ پر موقوف ہوتا ہے الجواب عبد کے لیے
 مالکیت نکاح کے بالامانیت ہے حتیٰ کہ اس میں مولیٰ کی قطعاً شرکت نہیں ہوتی ہے بلکہ اس مالکیت نکاح میں عبد حرکت کی مثل ہے باقی مالکیت نکاح
 کا اذن مولیٰ پر موقوف ہونے سے مقصود یہ ہے کہ مولیٰ کے مال کو ضرر سے بچایا جائے نہ اس لیے کہ عبد کی مالکیت میں نقصان ہے: خدا ہذا
 قولہ وہذا عندنا الخ یعنی غلام کا تصرف فی المال کا اہل ہونا ہمارا مذہب ہے کیونکہ عبد ماذون بطریق اصالت کے
 اپنے لیے تصرف کرتا ہے اور اس تصرف کی بناء پر اس کے لیے تصرف کا حکم اصلی یعنی ملک یا یہ بھی ضرور ثابت ہوگا اور مولیٰ
 عبد ماذون کا ملک رقبہ میں قائم مقام ہوگا کیونکہ عبد اس کا اہل نہیں ہے اور ملک رقبہ ملک یا وسیلہ ہے اور ملک
 ہی مقصود ہے، اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ عبد ماذون اپنے لیے تصرف کا اہل نہیں ہے اور
 نہ وہ یہ کہ مالک ہے وہ تو مولیٰ کا نائب ہو کر کے تصرف کرتا ہے جیسے وکیل، مؤکل کے لیے تصرف کرتا ہے اور اس کا
 یہ اسباب یا امانت ہے جیسے مودع کے لیے ہوتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر عبد ماذون اپنے لیے تصرف کا اہل
 ہوتا تو پھر ملک رقبہ کا بھی اہل ہوتا کیونکہ تصرف ملک رقبہ کا سبب ہے اور سبب اپنے حکم کے بغیر نہیں پایا جاتا اور

عبد ذون کے لیے ملک رقبہ تو بالاجماع ثابت نہیں ہے پس اسی طرح تصرف بھی ثابت نہیں ہوگا کیونکہ انتقاء لازم (یعنی ملک) انتقاء ملزوم (یعنی تصرف) کو مستلزم ہے اور جب عبد ذون کے لیے تصرف ثابت نہ ہو تو وہ انتقاء میں کا اہل نہ ہوگا کیونکہ یہ تو ملک تصرف یا ملک ید سے حاصل ہوتا ہے : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول "ان الماخذین" سے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے استدلال کا جواب دیتے ہیں تقریر جواب یہ ہے کہ تصرف سے مقصود اصلی ملک ید ہے اور ملک ید عبد مذون کے لیے حاصل ہے کیونکہ انسان اس چیز کی طرف محتاج ہوتا ہے جو چیز اس کی بقا کا سبب ہے اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے جب وہ چیز اس کے ہاتھ میں ہو باقی رہی ملک رقبہ تو وہ انسان کی بقا کے لیے لازم ہے نہ سبب اور نہ مقصود اصلی بلکہ ملک رقبہ تو مقصود اصلی یعنی ملک ید کے لیے وسیلہ ہے اور عبد کا وسیلہ خاتمہ کا اہل نہ ہونا مقصود کے عدم کو واجب نہیں کرتا کیونکہ ممکن ہے کہ مقصود کے لیے کوئی دوسرا وسیلہ موجود ہو۔ اور مولیٰ، ملک رقبہ میں عبد مذون کا قائم مقام ہوگا کیونکہ عبد مذون اس کا اہل نہیں ہے اور ملک رقبہ، ملک ید کا وسیلہ ہے اور ملک ید ہی مقصود اصلی ہے :

وَلِهَذَا جَعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حُكْمِ الْمَلِكِ وَفِي حُكْمِ بَقَاءِ الْإِذْنِ كَالْوَكِيلِ
فِي مَسَائِلِ مَرَضِ الْمُوَلَى وَفِي عَامَّةِ مَسَائِلِ الْمَاذُونِ وَالرَّقُّ لَا يُؤْثَرُ
فِي عِصْمَةِ الدَّمِ وَالنَّمَا يُؤْثَرُ فِي قِيَمَةِ وَإِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْإِيْمَانِ
وَالدَّارُو الْعَبْدُ فِيهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِذَلِكَ يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا
وَأَوْجَبَ الرَّقُّ نَقْصَانًا فِي الْجِهَادِ حَتَّى لَا يَجِبَ عَلَيْهِ لَإِنَّ اسْتِطَاعَتَهُ فِي
الْحَجِّ وَالْجِهَادِ غَيْرُ مُسْتَثْنَاةٍ عَلَى الْمُوَلَى وَلِهَذَا لَوْ اسْتَوْجِبَ السَّهْمَ
الْكَامِلَ مِنَ الْغَنِيْمَةِ وَانْقَطَعَتِ الْوَلَايَاتُ كُلُّهَا بِالرَّقِّ لَإِنَّهُ عَجْرُ حُكْمِي وَإِنَّمَا

صَحَّ اَمَانُ الْمَادُونِ لِانَّ اَلْاَمَانَ بِالْاَذْنِ يَخْرُجُ عَنْ اَقْسَامِ الْوَلَايَةِ مِنْ
 قَبْلِ اَنَّهُ صَارَ شَرِيكَاً فِي الْغَنِيْمَةِ فَلَزِمَتْهُ ثُمَّ تَعَدَّى اِلَى غَيْرِهِ مِثْلَ شَهَادَتِهِ
 بِحُلُولِ رَمَضَانَ ۝

ترجمہ : اور اسی لیے ہم نے عبد کو ملک کے حکم اور بقاء اذن کے حکم میں مرض مولیٰ کے مسائل اور اکثر مسائل ماذون
 میں دلیل کی مثل قرار دیا ہے اور برق خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے البتہ اس کی قیمت میں مؤثر ہے اور عصمت ایمان اور
 واد کے سبب سے حاصل ہوتی ہے اور عبد اس میں آزاد کی مثل ہے اور اسی لیے عبد کے بدلے آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائے
 گا اور غلام ہونا جہاد میں نقصان کو واجب کرتا ہے حتیٰ کہ غلام پر حج فرض نہیں ہے کیونکہ حج اور جہاد میں اس کی استطاعت
 مولیٰ کی طرف نظر کرتے ہوئے مستثنیٰ نہیں ہے اور اسی لیے یہ غنیمت سے سهم کامل کا مستحق نہیں ہوتا ہے اور غلام ہونے کی
 وجہ سے تمام ولایات منقطع ہوتی ہیں کیونکہ یہ عجز حکمی ہے اور عبد ماذون کا امن دینا اس لیے صحیح ہے کہ امان اذن کے
 سبب سے اقسام ولایت سے خارج ہو گیا ہے بناء بریں کہ مولیٰ نے جب اس کو لڑائی کی اجازت دے دی تو وہ بھی
 مال غنیمت کا شریک بن گیا تو پہلے یہ عبد ماذون کو لازم ہوا پھر اس کے غیر کی طرف متعدی ہوا جس طرح کہ ہلال رمضان
 کے بارے میں اس کی شہادت کا حکم ہے ۝

تقریر و تشریح قولہ ولہذا المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ غلام میں ملک رقبہ
 کی اہلیت نہ ہونے کے پیش نظر اس کے لیے ملک رقبہ ثابت نہیں ہوتی ہے بلکہ ملک رقبہ میں مولیٰ اس کا قائم مقام ہوتا ہے
 تو اس بناء پر ہم نے غلام کو ملک کے حکم اور بقاء اذن کے حکم میں مرض مولیٰ کے مسائل کے اعتبار اور ماذون کے اکثر مسائل کے
 اعتبار سے دلیل کی مثل قرار دیا ہے یعنی غلام ملک تصرف اور ملک ید میں مستقل اور اصل ہے لیکن ملک رقبہ کے حکم اور بقاء اذن
 کے حکم میں دلیل کی طرح ہے یعنی غیر مستقل ہے کیونکہ یہ ملک رقبہ کا اہل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس غلام نے کوئی چیز خریدی تو وہ مولیٰ
 کی ملک ہوگی تو غلام دلیل کی طرح ہوا لہذا مولیٰ کو یہ حق حاصل ہے کہ غلام کو اذن دینے کے بعد اس کی رضائے خیر اس کو

خرید و فروخت سے روک دے جس طرح کہ مؤکل کو حق حاصل ہے کہ وہ وکیل کو اس کی رضا کے بغیر معزول کر دے: فائدہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول ”فی مسائل مرض المولیٰ“ کا تعلق ”فی حکم الملک“ کے ساتھ ہے اور ”وفی عامۃ مسائل الماذون“ کا تعلق ”بقضاء الماذون“ کے ساتھ ہے: توضیح کلام یہ ہے کہ ہم نے غلام کو حکم ملک میں مرض مولیٰ کے مسائل میں اور بقاء اذن کے حق میں ماذون کے اکثر مسائل میں وکیل کی مثل قرار دیا ہے قسم اقل کی صورت یہ ہے کہ عبد کو اُس کا مولیٰ تجارت میں اذن دے پھر مولیٰ بیمار ہو جائے اور فوت ہو جائے اگر مولیٰ پر قرض ہے تو عبد کا مرض مولیٰ کے زمانہ میں خرید و فروخت کرنا غبنِ فاحش کے ساتھ ہو یا غبنِ یسیر کے ساتھ ہو مطلقاً صحیح نہیں ہے کیونکہ قرضہ لینے والوں کے حق کا مولیٰ کے مال کا تعلق ہو گیا ہے اور اگر مولیٰ متعزض نہیں ہے تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عبد ماذون مولیٰ کے مال کے تیسرے حصہ میں تصرف کر سکتا ہے جمع مال میں نہیں کیونکہ اس کے ساتھ ورثاء کے حق کا تعلق ہو گیا ہے کیونکہ عبد ماذون بمنزلہ وکیل کے ہے اور عبد ماذون جو چیز خریدے گا اُس کا مالک مولیٰ ہوگا گویا کہ مولیٰ نے یہ چیز خود خرید کی ہے لہذا اس کا ثلث مال سے اعتبار ہوگا اور صورتِ مذکورہ میں عبد ماذون کا فعل متغیر ہو جائے گا جیسا کہ مؤکل کی بیماری کی حالت میں وکیل کا فعل متغیر ہو جاتا ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک عباۃ یعنی احسان کرنا جو کہ غبنِ فاحش کے ساتھ ہو باطل ہے: اور اگر یہ تصرف حالتِ صحت میں ہو تو یہ مولیٰ کے جمع مال سے معتبر اور صحیح ہوگا اور مولیٰ کی تحت کی حالت میں عبد ماذون، وکیل کی مثل نہیں ہوگا: اور قسم ثانی کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے عبد کو تجارت کا اذن دیا تو اُس عبد ماذون نے ایک غلام خرید لیا اور اس کو عبد ماذون اقل نے تجارت کا اذن دے دیا پھر مولیٰ نے عبد ماذون اقل کو تجارت سے روک دیا یعنی اذنِ تجارت واپس لے لیا تو عبد ماذون ثانی کا اذن باقی رہے گا جیسا کہ ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ تو اپنی رائے سے کام کر پھر اس وکیل نے کسی اور شخص کو وکیل بنالیا اور مؤکل نے وکیل اقل کو معزول کر دیا تو وکیل ثانی معزول نہیں ہوگا ہاں اگر مولیٰ فوت ہو جائے تو دونوں عبد ماذون مجبور قرار پائیں گے جیسا کہ مؤکل فوت ہو جائے تو دونوں وکیل معزول ہو جاتے ہیں پس مسئلہ مذکورہ میں اور اس جیسے دوسرے مسائل میں عبد ماذون کو جو وکیل کی مثل قرار دیا جا رہا ہے تو یہ بقاءِ اذن کی حالت میں ہے کیونکہ ابتداءِ اذن کی حالت میں ہمارے احناف کے نزدیک عبد ماذون، وکیل کی مثل نہیں ہے اس لیے کہ وکیل کا تصرف تو خاص طور پر انہی چیز میں ہوتا ہے جس کے لیے اُس کو وکیل بنایا گیا ہے بخلاف عبد ماذون کے کیونکہ اس کے لیے تجارت کی ایک نوع میں اذن تجارت کی تمام انواع میں اذن متصور

ہوتا ہے اور ہمارے اخاف کے نزدیک اذن توقیت کو قبول نہیں کرتا ہے حتیٰ کہ مولیٰ نے اگر اپنے غلام کو ایک مہینہ یا دو مہینوں کے لیے اذن دیا تو یہ ہمیشہ کے لیے ماذون متصور ہوگا تا وقتیکہ مولیٰ اس سے اذن واپس نہ لے لے وھذا ہوشرة الخلف بیننا و بین الشاقی رحمہ اللہ تعالیٰ :

قولہ والرق لا یؤتٰش الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب رِق کا اثر یہ ہے کہ اس کی وجہ سے عبد کی قیمت، آزاد مرد کی دیت سے کم ہو جاتی ہے تو اس سے یہ امر معلوم ہو رہا ہے کہ غلام، آزاد مرد کا مساوی نہیں ہے تو پھر آزاد مرد کو غلام کے بدلے قصاصاً قتل کرنے کا جواز کیسے پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ قصاص سے تو مساوات کا پتہ چلتا ہے جبکہ غلام اور آزاد مرد میں مساوات نہیں ہے : الجواب عصمتِ دم میں رِق کا اثر نہیں ہوتا ہے نہ عصمتِ دم بالکلیہ زائل کرنے میں اور نہ اس کو ناقص کرنے میں بلکہ غلام کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسا کہ آزاد شخص کا خون معصوم ہے البتہ رِق، قیمتِ دم میں مؤثر ہے حتیٰ کہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے جو کہ آزاد شخص کی دیت ہے تو اس سے دس درہم کم کر دیئے جائیں گے تاکہ آزاد شخص کے درجہ سے غلام کا درجہ کم رہے باقی رِق کے عصمتِ دم میں مؤثر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عصمتِ دو قسم ہے ایک مؤثرہ ہے جس سے تعرض کرنے کی بنا پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ صرف ایمان کے سبب سے حاصل ہوتی ہے اور دوسری قسم مقومہ ہے جس سے تعرض کرنے کی بنا پر گناہ کے ساتھ قصاص اور دیت واجب ہوتی ہے اور یہ عصمتِ مسلمانوں کے وطن میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اگر کوئی شخص کسی مسلم کو دارالاسلام میں قتل کرے تو اس کے قاتل پر دیت اور قصاص واجب ہوتا ہے بخلاف اُس شخص کے جو اسلام قبول کر کے دارالحر میں رہ جائے اور ہجرت کر کے دارالاسلام میں نہ آئے تو اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہوتا ہے دیت اور قصاص واجب نہیں کیونکہ مقتول مذکور میں صرف وہی عصمت ہے یعنی عصمتِ مؤثرہ ہے جو کہ قاتل کے حق میں موجبِ گناہ ہے اور عصمتِ مقومہ نہیں ہے جو کہ موجبِ قصاص و دیت ہے، اور غلام ان دونوں امور میں آزاد شخص کے مساوی ہے لہذا غلام ان دونوں عصمتوں میں آزاد شخص کے مساوی ہوگا غلام کا امر اول یعنی ایمان میں آزاد کے مساوی ہوتا تو بالکل ظاہر ہے باقی غلام کا آزاد کے امر ثانی یعنی دارالاسلام کی حفاظت میں ہونے میں مساوی ہونا بایں طور ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کے تابع ہے اور مولیٰ جبکہ دارالاسلام میں محفوظ معصوم ہے تو غلام بھی اس کے تابع ہو کر کے معصوم محفوظ شمار ہوگا : غلام اگر مسلمان ہو تو اس صورت میں اسلام کی بنا پر ادساگر کافر ہو تو اس صورت میں ذمی ہونے کی حیثیت سے محفوظ شمار ہوگا :

قوله ولذالك يقتل الخ یہ ماقبل پر تفریع ہے یعنی جب غلام دونوں عصمتوں میں آزاد شخص کے مساوی ہے تو غلام کے بدلہ میں آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا اس میں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ غلام کے بدلے آزاد کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ غلام میں اُن امور کی اہلیت نہیں پائی جاتی جو کہ انسان کے حق میں باعث شرافت ہیں ورنہ اسی طرح غلام میں مالیت کا معنی موجود ہے جو کہ کرامات مذکورہ کے حصول کے لیے تحمل ہے پس آزاد شخص ہر وجہ سے نفس ہے اور غلام نفس اور مال ہے؛ ہم حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے جواب میں کہتے ہیں کہ جس چیز پر قصاص کی بنیاد ہے "یعنی النفس بالنفس" اس میں غلام اور آزاد دونوں مساوی ہیں باقی دوسرے اعزازات و کرامات جو آزاد میں پائے جاتے ہیں وہ اس کی ایک ذات فضیلت ہے جس کے ساتھ قصاص کا تعلق نہیں ہے ورنہ لازم آئے گا کہ مرد اور عورت کے درمیان قصاص جاری نہ ہو کیونکہ عورت میں وہ اعزازات و کرامات نہیں پائے جاتے جو مرد کو حاصل ہیں حالانکہ مرد اور عورت میں قصاص جاری ہوتا ہے اگرچہ عورت کی دیت، مرد کی دیت سے نصف ہے کما قریباً؛

تنبیہ اہل اصول کے شریعت مطہرہ کے منشاء کے مطابق بیان کردہ فلسفہ کو اگر چشم بینا سے دیکھا جائے اور قلب سلیم سے سمجھا جائے تو مرد اور عورت کے قصاص میں مساوات اور مرد و عورت کی دیت میں عدم مساوات ایک سچائی اور فطری امر ہے جس کے سمجھنے سے جدید فکر کے حامل افراد کی بہت ساری غلط فہمیوں کا ازالہ ممکن ہے اللہ تعالیٰ صحیح سمجھ عطاء فرمائے آمین ثم آمین؛

قوله وادجب الوق الخ یعنی غلام ہونا جہاد میں نقصان کو واجب کرتا ہے حتیٰ کہ غلام پر حج فرض نہیں ہے کیونکہ حج اور جہاد میں اس کی استطاعت مولیٰ کی طرف نظر کرتے ہوئے مستثنیٰ نہیں ہے اس لیے کہ غلام اپنے بدن اور جمیع منافع کے ساتھ مولیٰ کا مملوک اور اُس کا مال ہے لیکن غلام چونکہ انسان ہے اس کے لیے معنی نفسیت حاصل ہے اس لیے شرع شریف نے بعض منافع بدنیہ میں غلام کی رعایت کی ہے اور ملک مولیٰ سے اُن کو مستثنیٰ کیا ہے جیسے نماز اور روزہ اور بعض منافع کو مولیٰ کی رعایت کرتے ہوئے مستثنیٰ نہیں کیا ہے جیسے حج اور جہاد اسی لیے بالا جملہ غلام کے لیے مولیٰ کے اذن کے بغیر جہاد جائز نہیں ہے مگر یہ کہ کفار کی بارگی اور اچانک حملہ آور ہو جائیں؛

قوله ولہذا الخ یعنی اس لیے کہ غلام ہونا جہاد میں نقصان کو واجب کرتا ہے اور اس کے لیے جہاد ثابت نہیں ہے غلام غنیمت سے سهم کامل کا مستحق نہیں ہوتا ہے خواہ وہ مولیٰ کے اذن سے جہاد کرے یا بغیر اذن کے اور یہ جمہور فقہاء کرام کا

مذہب ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ غنیمت سے سہم کامل کا استحقاق باعتبار کرامت و شرافت کے ہے اور غلام کے لیے یہ کرامت و شرافت حاصل نہیں ہے۔ کما قرآن حکم الامام انعام کے طور پر غلام کو کچھ دے گا غانمین کی طرح بطور سہم کے نہیں یہ امر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ممالیک اور غلاموں کو بطور انعام کے کچھ عطاء فرمادیتے تھے بطور سہم کے نہیں کما روای الترمذی فی جامعہ عن عُمیرِ مَوْلٰی اَبْنِی اللّٰحِقَ قَالَ شَهِدْتُ خَیْبَرَ مَعَ سَادَاتِیْ فَكَلَّمُوْنِیْ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَكَلَّمُوْهُ اِنِّیْ مَمْلُوْكٌ قَالَ فَاَمْرٌ بِّیْ فَقُلْتُ سَیِّئًا فَاِذَا اَجْرُہُ فَاَمَرْتُ بِشَیْءٍ مِنْ حُرَّتِیْ الْمَتَاعِ الْحَدِیْثُ اِیْ مِنْ اَنَّا ثَابِتُ الْبَیْتِ وَاسْتَطَابَ ۝ ترجمہ، اور حضرت ابی الہم کے غلام عمیر سے روایت ہے کہ میں اپنے مالکوں کے ساتھ غزوہ خیبر میں حاضر ہوا پس میرے مالکوں نے میرے بارے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے گفتگو کی اور میرے بارے یہ کہا کہ میں غلام ہوں پس حکم کیا مجھے کہ اٹھاؤں میں ہتھیار اور مجاہدوں کے ساتھ رہوں اور ایک تلوار میرے گلے میں ڈال دی گئی اور میں ناگاہ اس کو کھینچتا تھا یعنی زمین پر بسبب صغرن یا کوتاہی کہ اس حکم کیا میرے لیے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے غنیمت میں سے تھوڑی سی چیز کے ساتھ ۝ اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ غلام کبھی سہم ملے گا ۝

قوله وانقطعت الولايات الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ”مثل الذمہ والحل والولاية“ کے ساتھ متصل ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب ذمہ اور حل کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب ولایت کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ غلام کو اپنے غیر پر ولایت حاصل نہیں ہے (ولایت کا معنی ہے کہ کسی کا اپنے قول کو دوسرے پر نافذ کرنا وہ چاہے یا انکار کرے) اس دعوے کی دلیل یہ ہے کہ رقی عجزِ حکمی ہے غلام فی نفسہ تصرفات سے عاجز ہے تو جب غلام کے لیے اپنے نفس پر ہی ولایت حاصل نہیں ہے تو اپنے غیر پر بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ کسی شخص کی ولایت پہلے اس کے اپنے نفس پر ثابت ہوتی ہے پھر اس سے غیر کی طرف متعدی ہوتی ہے لہذا غلام کے لیے ولایت قضاء و شہادت و تزویج اور ان جیسی دوسری ولایت متعدیہ ثابت نہیں ہوگی ۝

قوله وانما صبح امان الماذون الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ایک غلام اپنے مولیٰ کے اذن سے جہاد میں شریک ہوا اور اُس نے کافر حربی کو امن دے دیا اور اس کا یہ امن دینا صحیح ہے اور یہی ولایت ہے کیونکہ اس کے امن دینے کی وجہ سے مجاہدین اسلام کے حقوق جو کہ کفار اور ان کے اموال میں ثابت تھے

بایں طور کہ اس کے امن نہ دینے کی صورت میں وہ ان کفار کو اپنا غلام بنالیتے اور ان کے اموال غنیمت میں حاصل کرتے اور عبد مذکور نے امن دے کر کے وہ حقوق ساقط کر دیئے ہیں جو اس سے پہلے غامبین مجاہدین اسلام کو حاصل تھے تو یہ تصرف علی الغیر ہے اور تصرف علی الغیر ولایت ہے حالانکہ آپ کہہ چکے ہیں کہ غلام ہونے کی وجہ سے تمام ولایات منقطع ہو جاتی ہیں: الجواب، عبد مذکور کا کافر حربی کو امن دینا باب ولایت سے نہیں ہے اس کا امن دینا اس اعتبار سے صحیح ہے کہ مولیٰ نے جب اس کو جہاد میں شریک ہونے کی اجازت دے دی ہے تو وہ بھی دوسرے مجاہدین اسلام کے ساتھ مال غنیمت میں شریک ہو گیا ہے یعنی ربح اور انعام کا نہ کہ سهم کامل کا اور ملک میں اس کا مولیٰ اس کا قائم مقام ہے اور اس نے امن دے کر اوّل اپنے حق میں تصرف کیا ہے پھر یہ امن دوسروں کے حق میں متعدی ہوتا ہے اور ان کے حق میں اس کا اثر ضابطہ جاتا ہے بخلاف عبد مجبور کے کیونکہ اس کی طرف سے امن دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ جہاد میں یہ ربح کا مستحق نہیں ہے جس کی بناء پر یہ کہا جاسکے کہ اس نے اپنا حق ساقط کیا ہے اور اس کے ضمن میں دوسروں کے حقوق میں اس کا اثر ظاہر ہوا ہے یہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور حضرت امام محمد اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول یہ ہے کہ عبد مجبور کا امن دینا درست ہے کیونکہ یہ مسلمان ہے اور دین اسلام کی مدد کرنے والوں میں شامل ہے اس لیے یہ امر عین ممکن ہے کہ اس کے امن دینے میں عام مسلمانوں کی بہتری مضر ہو لہذا اس کے امن دینے کا اعتبار ہونا چاہیئے: قولہ مثل شہادتہ الخ یعنی عبد یا ذون فی الجہاد کا امن دینا اسی طرح ہے جس طرح کہ عبد کا ہلال رمضان کے بارے میں شہادت دینا ہے بایں حیثیت کہ اس کی یہ شہادت صحیح ہے اور یہ باب ولایت سے نہیں ہے بلکہ یہ اس اعتبار سے ہے کہ اس نے پہلے خود اپنے نفس پر صوم کو لازم کیا ہے پھر اس کا حکم اس کے غیر کی طرف متعدی ہوا ہے:

وَعَلَىٰ هَذَا الْأَصْلِ يَصَحُّ إِقْرَارُهُ بِالْحُدُودِ وَالْقَصَاصِ وَبِالسَّرْقَةِ
الْمُسْتَرْمَلَةِ وَبِالْقَائِمَةِ صَحَّ مِنَ الْمَآذُونِ وَفِي الْمَجْمُورِ اخْتِلَافٌ مَعْرُوفٌ
وَعَلَىٰ مَا قُلْنَا فِي جَنَائَةِ الْعَبْدِ خَطَأً أَنَّهُ يَصِيرُ جَزَاءُ الْجَنَائَةِ
لِأَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ ضَمَانٍ مَا لَيْسَ بِمَالٍ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ الْمَوْلَىٰ

الْفِدَاءُ فَيَصِيرُ عَائِدًا إِلَى الْأَصْلِ عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ حَتَّى لَا يَبْطُلَ
بِالْإِفْلَاسِ وَعِنْدَهُمَا يَصِيرُ بِمَعْنَى الْحَوَالَةِ ۝

ترجمہ: اور اس قاعدہ کی بناء پر عبدِ ماذون اور عبدِ مجبور کا حدود و قصاص کے متعلق اقرار صحیح ہے اور اسی طرح عبدِ ماذون اور عبدِ مجبور کا چوری کے متعلق اقرار صحیح ہے جبکہ مالِ مسروق ہلاک ہو گیا ہو اور مالِ مسروق کے موجود ہونے کی صورت میں عبدِ ماذون کا اقرار صحیح ہے اور عبدِ مجبور میں اختلافِ معوف ہے اور اس بناء پر کہ رق، مالکیتِ مال کے منافی ہے یا ربق، کمالِ حال کے منافی ہے) ہم نے کہا ہے کہ عبد کی خطا، جنایت میں خود عبد جنایت کی جزاء ہوگا کیونکہ جو شئی مال نہ ہو عبد اس کے ضمان کا اہل نہیں ہے مگر یہ کہ مولیٰ فدیہ دینا چاہے پس اس صورت پر حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک امرِ اصل کی طرف عائد ہوگا حتیٰ کہ اصلِ مولیٰ کے افلاس کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مولیٰ پر وجوبِ ارش بطریقِ حوالہ کے ہوگا ۝

تقریر و تشریح قولہ وعلیٰ ہذا الاصل المصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول ”وعلیٰ ہذا الاصل“ سے قاعدہ مذکورہ ”کہ غلام پر اولاً جو چیز لازم ہو وہ تبعاً اس کے غیر کی طرف متعدی ہو سکتی ہے“ پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ عبدِ ماذون ہو یا عبدِ مجبور اس کا حدود و قصاص کے متعلق اقرار صحیح ہے یعنی عبدِ ماذون یا عبدِ مجبور اگر ایسے جرم کا اقرار کرے جو موجب حد یا قصاص ہو تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے کیونکہ اس اقرار کا ضرر اولاً خود اس کو لازم ہو رہا ہے پھر تبعاً اس کے مولیٰ کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اسی طرح سرقہ مستملکہ کے بارے میں اس کا اقرار صحیح ہے بایں طور کہ عبدِ ماذون یا عبدِ مجبور اس امر کا اقرار کرے کہ میں نے فلاں کا مال چھپا دیا اور ضائع کر دیا ہے تو یہ اقرار صحیح ہے حتیٰ کہ اس کا ہاتھ قطع کیا جائے گا اور اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں منزائیں ایک ساتھ نہیں دی جاتیں اور اگر مالِ مسروق موجود ہے تو اس کے متعلق عبدِ ماذون کا اقرار صحیح ہے حتیٰ کہ مالِ مسروق اُس شخص کو واپس کیا جائے گا جس سے اس نے چوری کیا ہے اور قطع ید کی منز بھی دی جائے گی اور سرقہ قائمہ میں عبدِ مجبور کے بارے میں اختلافِ معوف ہے یعنی اگر عبدِ مجبور چوری کا اقرار کرے اور مال موجود ہونے کی صورت میں اس کا مولیٰ اس مال کے چوری ہونے کا انکار کرے تو

حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قطع ید اور مال کی واپسی دونوں لازم ہیں اور حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قطع ید لازم ہے اور مال واپس نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں مولیٰ کے لیے ضرر لازم آتا ہے اور اس کا اقرار اپنے غیر کے حق میں صحیح نہیں ہے البتہ اگر غلام آزاد ہو جائے تو اس وقت وہ اس مال کا ضامن ہوگا اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نہ قطع ید کا حکم ہوگا اور نہ مال واپس کیا جائے گا۔ بلکہ اگر غلام آزاد ہو جائے تو اس وقت وہ مال کا ضامن ہوگا، کیونکہ عبد مجبور کا یہ اقرار کہ میرے ہاتھ میں جمال ہے یہ مسروق منہ کا مال ہے، یہ مولیٰ پر اقرار ہے کیونکہ غلام اور جو چیز غلام کے ہاتھ میں ہے دونوں مولیٰ کا مال ہیں تو غلام کا یہ اقرار غیر کے حق میں اقرار ہے لہذا یہ صحیح نہیں ہوگا تو جب اقرار بالسرقة صحیح نہ ہو تو اس کا ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ قطع ید تو چوری کی بناء پر ہوتا ہے اور وہ یہاں متحقق نہیں ہے مگر یہ چونکہ عاقل بالغ ہے لہذا اس سے اس کے اقرار کی بناء پر مؤاخذہ ہوگا پس اس سے آزاد ہونے کے بعد اس قدر مال لیا جائے گا جس کا اُس نے اقرار کیا ہے۔ ہذاً توضیح المقام فمن شاء ان يطلع على تفصيل المذاهب فيه وعلى ادلتهم فليرجع الى الكتب الفقهية۔

قوله وعلى هذا قلنا الخ۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول ”وعلى هذا قلنا الخ“ سے اس قاعدہ مذکورہ ”کہ ربق، مالکیت مال کے منافی ہے یا ربق، کمال حال کے منافی ہے“ پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ اسی قاعدہ مذکورہ کی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ غلام اگر کسی کو خطا قتل کر دے یاں طور کہ غلام نے شکار کی طرف تیر پھینکا وہ ناگاہ ایک رجل کے پیوست ہو گیا جس سے اس کی موت واقع ہو گئی تو اس جنایت میں اُس غلام کو پکڑ لیا جائے گا اور وہ قتل کے ورثہ کا غلام ہو جائے گا (مگر یہ کہ اس غلام کا مولیٰ اس جنایت کا فدیہ دے دے) کیونکہ جو شے مال نہیں ہے عبد اس کے ضمان کا اہل نہیں ہے۔ اس مسئلہ کو یوں سمجھیے کہ کسی شخص کو اگر خطا قتل کر دیا جائے تو جنایت کرنے والے پر یا اس کے عاقل پر مال واجب ہوتا ہے جو کہ مقتول کے ورثہ کو دیا جاتا ہے اور وہ مال جو مقتول مذکور کے ورثہ کو دیا جاتا ہے وہ جنایت کرنے والے کے حق میں ایک صلہ ہوتا ہے عوض نہیں جس کو یہ اپنی طرف سے گویا کہ ہبہ کر رہا ہے کیونکہ اس کے مقابل میں کوئی مال نہیں ہے اس لیے کہ جو جان ضائع ہوئی ہے وہ مال نہیں ہے اور یہی مال جو مقتول مذکور کے ورثہ کو دیا جاتا ہے وہ المجنی علیہ کے حق میں عوض ہے پس ضائع شدہ جان کا غیر مال ہونا عبد پر وجوب دیت کے منافی ہے کیونکہ عبد کسی صلہ یا ہبہ کرنے کا اہل نہیں ہے اسی لیے تو یہ کسی چیز کے ہبہ کرنے کا مالک نہیں ہے اور نہ اس پر

اپنے اقارب کا نفقہ اور کسوتہ واجب ہوتا ہے اور دم کا ضائع اور ایٹکان نہ ہونے والے امور میں سے ہونا عبد پر ضائع شدہ جان کا حق واجب کرتا ہے اور عبد تو دفع مال کا صالح نہیں ہے کیونکہ یہ اپنی طرف سے کسی کو مال ہبہ کرنے کا اہل ہی نہیں ہے اور نہ اس کا عاقلہ اور قبیلہ ہے کہ وہ مقتول سے ورثہ کو مال دے دے لہذا یہ امر متعین ہو گیا کہ یہی غلام ولی جنایت کو بطور جزاء کے دیا جائے گا:

قوله الا ان يشاء المولى الفداء الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ”یحص جزاء“ کے ساتھ متصل ہے یعنی مولیٰ اگر فدیہ دینا چاہے تو اس صورت پر حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اصل کی طرف راجع ہوگا اور خطاء جنایت میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک اصل ارش ہے کیونکہ یہ نص سے ثابت ہے البتہ جب غلام صلہ اور ہبہ کرنے کا اہل نہیں ہے تو ضرورتاً اس کو خود غلام کے دفع کرنے کی طرف پھیر لیا جاتا ہے اور جب مولیٰ فدیہ دینے کو اختیار کرتا ہے تو امر اپنے اصل کی طرف لوٹ آئے گا اور جب امر اپنے اصل کی طرف عائد ہوا تو اب یہ اصل مولیٰ کے مفلس ہونے کی صورت میں بھی باطل نہیں ہوگا اور یہ غلام مقتول کے ورثہ کے سپرد نہیں کیا جائے گا بلکہ بدستور یہ غلام اپنے مولیٰ کا ہی ملک رہے گا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مولیٰ پر وجوب ارش بطریق حوالہ کے ہے: اس مسئلہ کے سمجھنے کے لیے تمہیداً یہ بات مدنظر رہے کہ ایک امر کفالہ ہے اور ایک امر حوالہ ہے: کفالہ شرع شریف میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کی طرف از روئے مطالبہ کے ملا لینے کو کہتے ہیں مثلاً گھیل کے میں نے فلاں شخص کی طرف سے ایک ہزار روپے کی کفالت کی یا یوں کہے کہ میں اُس حق کا جو تمہارا فلاں پر لازم ہے کفیل ہوں اور کفالہ میں مکفول لہ یعنی صاحب دین کو اختیار ہوتا ہے اگر چاہے تو اصل اُس شخص سے مطالبہ کرے جس پر اس کا قرض ہے اور اگر چاہے تو اس کے کفیل سے مطالبہ کرے کیونکہ کفالہ کا مفہوم ایک ذمہ کو مطالبہ کے حق دوسرے ذمہ کی طرف ملا دینا ہے اور یہ مفہوم اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ اصل مدیون پر بھی مطالبہ کا حق قائم رہتا ہے نہ یہ کہ وہ اس حق کے مطالبہ سے بری ہو گیا ہے اور حوالہ شرع شریف میں کسی شخص کا مدیون کے دین کے اداء کرنے کی ذمہ داری کو اپنے ذمہ کی طرف ملا لینا اور منتقل کر لینا ہے بایں طور کہ وہ یوں کہے کہ میں نے فلاں کے قرض کا ذمہ اٹھالیا ہے اور اس کے قرض کی ادائیگی میرے حوالے ہے اس طرح کہ مدیون بری الذمہ ہے (مخیل حوالہ کرنے والا) (مدیون) ہوتا ہے اور محال علیہ وہ شخص ہوتا ہے جس کی طرف دین منتقل ہو رہا ہے اور محال (جس کو حوالہ کیا گیا) یعنی وہ شخص جو صاحب دین

اور طالب ہے اور محتمل بہ سے مراد، دین اور قرض ہے اور جب محتمل علیہ کے قبول کر لینے سے حوالہ مکمل ہو جائے تو محتمل دین سے بری ہو جاتا ہے تو محتمل اپنے حق کے مطالبہ میں محمل کی طرف رجوع نہیں کر سکتا بجز اس کے کہ اس کا حق محتمل علیہ کے فوت ہونے یا مفلس ہونے کی وجہ سے ضائع ہونے کا خطرہ لاحق ہو جائے لہذا اس صورت میں مطالبہ بجز اصل کی طرف لوٹ آئے گا: اب اس تمہید کے بعد حاصل مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ جب فدیہ کو اختیار کرے پھر مفلس ہو جائے حتیٰ کہ اس کے پاس کوئی ایسی چیز نہ ہو جو ولی جنایت کو دے تو مولیٰ کے ذمہ یہ ارش دین ہو جائے گا حتیٰ کہ ولی جنایت جو کچھ بھی اس کے پاس پائے اس کو اپنے حق کے مطابق لے لے اور اولیاء جنایت کو بعد میں حق حاصل نہیں ہوگا بلکہ بعد مولیٰ کا مملوک رہے گا جس طرح کہ پہلے تھا یہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مولیٰ ولی جنایت کو ارش اداء کرے اور اگر افلاس کی وجہ سے ارش اداء کرنے سے عاجز ہو جائے تو ان کو جنایت میں وہی غلام دے دیا جائے گا پس یہ امر پھر غلام کی طرف لوٹا جانا جائے گا جیسا کہ سائر حوالات میں ہوتا ہے تو اولیاء جنایت کے لیے جائز ہے کہ وہ اس جنایت میں اس غلام کو لے لیں:

وَأَمَّا الرِّضُ فَإِنَّهُ لَا يَنَافِي أَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ وَلَا أَهْلِيَّةَ الْبِقَارَةِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عِلَّةُ الْخَلَاةِ كَانَ مِنْ أَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِيمِ بِمَا لَهُ فَيَنْبَغُ بِهِ الْحُجْرُ إِذَا التَّصَلَّ بِالْمَوْتِ مُسْتَنِدًا إِلَى أَوَّلِهِ بِقَدَرِ مَا يَلْقَى بِهِ صَيَانَهُ الْحَقِّ فَقِيلَ كُلُّ تَصَرُّفٍ وَقَعَ مِنْهُ يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِصِحَّتِهِ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ ثُمَّ التَّدْرُكُ بِالنَّقْضِ إِذَا اخْتَبَجَ النِّمْرُ وَكُلُّ تَصَرُّفٍ وَقَعَ لَا يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ جُعِلَ كَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ كَالْإِعْتَاقِ إِذَا وَقَعَ عَلَى حَقِّ غَرِيمٍ أَوْ وَارِثٍ بِخِلَافِ إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْفَذُ

لَا نَحَقُّ الْمُرْتَضِ فِي مِلْكِ الْيَدِ دُونَ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَكَانَ الْقِيَاسُ أَنَّ
لَا يَمْلِكُ الْمُرِيضُ الصَّلَةَ وَأَدَاءَ الْحُقُوقِ الْمَالِيَةِ لِلَّهِ تَعَالَى وَالْوَصِيَّةَ بِذَلِكَ
إِلَّا أَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ ذَلِكَ مِنَ الثَّلَاثِ نَظَرًا لَهُ وَلَمَّا تَوَلَّى الشَّرْعُ الْإِصْصَاءَ
بَلَوْرَتَهُ وَابْطَلَ إِصْصَاءَهُ لَهُمْ بَطَلَ ذَلِكَ صُورَةً وَمَعْنَى وَحَقِيقَةً وَشَبْهَةً
حَتَّى لَمْ يَصِحَّ بَيْعُهُ مِنَ الْوَارِثِ أَصْلًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَبَطَلَ إِقْرَارُهُ لَهُ
وَإِنْ حَصَلَ بِاسْتِيفَاءِ دَيْنِ الصَّحِيحَةِ وَتَقَوُّمَتِ الْجُودَةُ فِي حَقِّهِ كَمَا
تَقَوُّمَتِ فِي حَقِّ الصِّغَارِ:

ترجمہ : ایک اور عارض مرض ہے پس وہ حکم کی اہلیت اور عبارت (یعنی تعبیر) کے صحیح ہونے کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لیکن مرض جب موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے تو مرض، مریض کے مال سے وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق ہونے کا سبب ہو گیا پس یہی مرض جس قدر مال سے وارث اور قرض خواہ کے حق کی حفاظت کا تعلق ہے اس میں مریض کے تصرف روکنے کا سبب ہو جائے گا جبکہ یہ مرض موت سے متصل ہو در الخالیہ حجر یعنی تصرف سے روکنا) اول وقت مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے ثابت ہوگا پس کہا گیا ہے کہ مریض کا ہر وہ تصرف جو نسخ کا احتمال رکھتا ہے وہ فی الحال تو صحیح ہوگا پھر ضرورت کے وقت نقص کے ساتھ اس کا تدارک کر لیا جائے گا: اور مریض کا ہر وہ تصرف جو نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس کو موت سے مثل معلق کے قرار دیا جائے گا جیسے غلام آزاد کرنے کی صورت میں جبکہ قرض خواہ یا وارث کے حق کا نقصان ہو بخلاف راہن کے غلام کو آزاد کرنے کے اس لیے کہ اس کا یہ تصرف فی الحال نافذ ہو جاتا ہے کیونکہ مرتحن کا غلام پر محض "حق قبضہ" ہے غلام کے رقبہ کے ساتھ "حق ملک" متعلق نہیں ہے اور قیاس تو یہ ہے کہ مریض صلہ اور اللہ تعالیٰ کے لیے حقوق مالیہ کی اداء = اور صلہ اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے لیے

حقوق مالیہ کی ادائیگی وصیت کرنے کا مالک نہ ہو لیکن شرع شریف نے مریض کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کو ثلث مال سے جائز قرار دیا ہے اور جب شرع شریف نے خود وراثت کے لیے وصیت کر دی اور مریض کی وراثت کے لیے وصیت کو باطل و منسوخ قرار دے دیا ہے تو اس بناء پر مریض کی وراثت کے لیے وصیت صورت و معنی و حقیقت و شبہ و باطل ہے حتیٰ کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مریض کی اپنے وارث سے بیع اصلاً صحیح نہیں ہوگی اور مریض کا اپنے وارث کے لیے اقرار کرنا اگرچہ یہ اقرار صحت کے فرض کے وصول کرنے کے ضمن میں حاصل ہو باطل ہے اور جودت (یعنی گندم وغیرہ کا اچھی قسم کا ہونا) وراثت کے حق میں قیمت والی ہے جیسا کہ جودت، صغار کے حق میں قیمت والی شمار ہوتی ہے ۝

تقریر و تشریح قولہ واما المرضی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ سماوی عوارض میں سے آنکھوں عارض مرض کا بیان فرماتے ہیں اور مرض بدن کی اُس حالت کو کہتے ہیں جو صحت کے متضاد ہوتی ہے جس کی وجہ سے افعال لذات مآلوف ہو جاتے ہیں "اس تعریف کی بناء پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس تعریف کے اعتبار سے نسیان و جنون اور اغواء و عتبی مرض قرار پاتے ہیں جیسا کہ اطباء نے اس کی تصریح کی ہے حالانکہ ان امراض معدودہ کے احکام اُس مرض کے احکام کے غیر ہیں جس کی اس مقام پر بحث کی جا رہی ہے کیونکہ جنون اور اغواء اہلیت عبارت کے منافی ہیں۔ الجواب اللہ صواب مرض کی یہاں بحث ہو رہی ہے اس سے مراد ان امراض کا غیر ہے جن کا مقابل ذکر ہوا ہے کیونکہ اس مرض سے مراد وہ مرض ہے جو عقل اور اختیار کے غل نہ ہو فافہم ۝

قولہ فانه لا ینافی الخ یعنی انسان مرض لاحق ہونے کے باوجود احکام شرعیہ کے ثبوت و وجوب کا اہل رہتا ہے کیونکہ مرض عقل اور اختیار کے غل نہیں ہے اور نہ ثواب و عقاب کی اہلیت میں غل ہے لہذا اس کی طرف خطاب متوجہ ہوگا پس اس کے حق میں احکام ثابت ہوں گے خواہ وہ حقوق اللہ تعالیٰ میں سے ہوں جیسے نماز اور روزہ یا وہ حقوق العباد میں سے ہوں جیسے طلاق و عتاق اور بیع و شراء اور مرض اہلیت عبارت کے بھی منافی نہیں ہے کیونکہ مرض مریض کی عقل کے غل نہیں ہے لہذا مریض کی اپنی زبان سے مقاصد کی تعبیر معتبر ہوگی اور مریض اپنے مقاصد کی تعبیر کا پورے طور پر اہل ہوگا چنانچہ مریض کا نکاح و طلاق اور عتاق اور تمام وہ امور جن کا تعلق عبارت کے ساتھ ہے صحیح ہیں ۝

قوله لکن لما کان سبب الموت الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول " لکن لما کان الخ " سے اس مریض کا جواب دیتے ہیں کہ جب مرض دونوں اہلیتوں کے منافی نہیں ہے تو چاہیے کہ اس کے مال کے ساتھ اس کے غیر کا حق متعلق نہ ہو اور نہ اس مرض کے سبب سے اس پر حجر ثابت ہو حتیٰ کہ جمیع مال سے مریض کی وصیت اور اس کا ہبہ صحیح ہونا چاہیے : الجواب مرض موت کا سبب ہے اور موت کی وجہ سے وارث اور قرض خواہ اس کے مرنے کے بعد اس کے مال میں اس کے قائم مقام ہو جاتے ہیں لہذا میت کا مرض اس کے مال سے وارث اور قرض خواہوں کا حق متعلق ہونے کا سبب ہو گیا پس یہی مرض جس قدر مال سے وارث اور قرض خواہ کے حق کی حفاظت کا تعلق ہے اس میں مریض کے تصرف رد کرنے کا سبب ہو جائے گا جبکہ یہ مرض موت سے متصل ہو درناخا لیکہ حجر اول وقت مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے ثابت ہو گا پس قرض خواہ اور وارث کے حق کی حفاظت کے لیے مریض تجور ہو جائے گا اس قدر مال میں جو کہ قرض خواہوں کا حق ہے اور اگر کچھ مال باقی رہے تو بقیہ مال کے وراثت میں جو کہ وارثین کا حق ہے : قوله فقیل کل تصرف الخ یعنی مریض کا تصرف دو قسم ہے ایک تصرف وہ ہے جو فرع کا احتمال رکھتا ہے اور دوسرا وہ تصرف ہے جو فرع کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور مریض کا ہر وہ تصرف جو فرع کا احتمال رکھتا ہے فی الحال صحیح ہو گا جیسے ہبہ اور بیع بالمحابات (غالبات کے ساتھ بیع کا معنی ہے کم قیمت پر بیع کرنا) کیونکہ موت کا وقوع ابھی تک مشکوک ہے اور ان تصرفات کو فی الحال صحیح قرار دینے میں (قابل فسخ ہونے کی وجہ سے) کسی کا ضرر نہیں ہے اس لیے فی الحال ان کو درست قرار دینا مناسب ہے پھر اگر نقص تصرفات کی ضرورت پیش آئی تو ان تصرفات کو منسوخ کر کے اس کا تدارک کر لیا جائے گا : اور مریض کا وہ تصرف جو فرع کا احتمال نہیں رکھتا اسے موت کے ساتھ متعلق قرار دیا جائے گا جیسے غلام آزاد کرنے کی صورت میں جبکہ قرض خواہ یا وارث کے حق کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو اس کی صورت یہ ہے کہ مریض اپنے اس مال سے غلام آزاد کرے جو قرض میں مستغرق ہے یا ایسا غلام آزاد کرے جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہے تو اس عبد کا حکم مریض کی حیات میں مدبر کے حکم جیسا ہو گا یعنی وہ مریض کی موت کے ساتھ متعلق ہو گا پس جس طرح مدبر مولیٰ کی حیات میں ان جمیع اعزازی احکام سے محروم ہونے میں غلام ہوتا ہے جو آزاد شخص کے ساتھ مخصوص ہیں اسی طرح اس غلام کا حکم ہے جس کو مریض نے مرض الموت میں آزاد کیا ہے کہ وہ مریض کی حیات میں عبد متصور ہو گا تو جس طرح مدبر مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہو جاتا ہے البتہ قرض خواہ اور وارث کا حق پورا کرنے کے لیے اپنی قیمت ادا کرنے

کی سعی و کوشش کرنا اس کے ذمہ ضروری ہوتا ہے اسی طرح مریض کا مرض کی حالت میں آزاد کردہ غلام مریض کی موت کے بعد آزاد ہوگا لیکن قرض خواہ اور وارث کا حق پورا کرنے کے لیے اپنی قیمت ادا کرنے کی سعی و کوشش کرنا اس کے ذمہ ضروری ہوگا مگر مریض کا مال اگر غلام کی قیمت کے علاوہ اداء قرض کے لیے کافی ہے یا اس کی قیمت ثلث مال سے کم ہے تو اس کو آزاد کرنے کے ساتھ ہی آزادی نافذ ہو جائے گی کیونکہ صورت مذکورہ میں غلام کی مالیت کے ساتھ قرض خواہ اور وارث کا حق متعلق نہیں ہے:

قوله بخلاف اعتاق الراهن الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ تم نے ابھی کہا ہے کہ قرض خواہ یا وارث کے حق کے ضائع ہونے کا خطرہ پیدا ہو تو اعتاق فی الحال نافذ نہیں ہوگا تو اس بناء پر چاہیے کہ راہن اگر عبد مریض کو آزاد کر دے تو یہ اعتاق نافذ نہ ہو کیونکہ اس غلام کے ساتھ مرتضیٰ کا حق وابستہ ہے حالانکہ تم اس اعتاق کو نافذ قرار دیتے ہو الجواب راہن کا عبد مریض کو آزاد کرنا اس بناء پر نافذ ہوتا ہے کہ اس غلام مریض پر مرتضیٰ کا حق "حق قبضہ" ہے غلام کے ملک رقبہ کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے کیونکہ رقبہ غلام پر راہن کا پورا حق باقی رہتا ہے اور ملک رقبہ ہی پر اعتاق کا صحیح ہونا موقوف ہے:

قوله وكان القياس الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ کرتے ہیں وہم یہ ہوتا ہے کہ جب مریض مذکور کے تمام مال کے ساتھ ورثاء اور غرماء کے حق کا تعلق ہو جاتا ہے تو قیاس یہ ہے کہ مریض نہ صلہ کا مالک ہو اور نہ اللہ تعالیٰ کے حق فی المال کی اداء کا مالک ہو اور نہ ان دونوں کی وصیت کا مالک ہونے لگے مال میں اور نہ تیسرے حصہ مال میں کیونکہ مریض کے تمام مال کے ساتھ ورثاء اور غرماء کے حق کا تعلق ہو جاتا ہے الجواب شرع شریف نے مریض کی اعانت کے لیے مال کے ثلث میں تصرف جائز رکھا ہے کیونکہ انسان کی عادت ہے کہ وہ دراز زندگی کی امید پر نیکی کے بارے کو اتار رہتا ہے کھل کر لوں گا پیسوں یا اس کے اگلے روز کر لوں گا اور اچانک بیمار ہو جاتا ہے اور عبادات بدنیہ بجالانے سے قاصر ہوتا ہے تو وہ عمل میں تقصیر کی ملانی کی طرف محتاج ہے اب اگر اس کو اس کے مال میں بالکل حق نہ دیا جائے تو اس کا نقصان اور اس کی حق تلفی ہے لہذا شرع شریف نے اس کی اعانت کے لیے اس کے مال کے ثلث میں اس کے تصرفات کو جائز قرار دیا ہے پس مریض کا صلہ (یعنی کسی کو بلا عوض مال کا مالک بنادینا جیسے بہتہ اور صدقہ ہے) اور اسی طرح مریض کا اللہ تعالیٰ کے حقوق فی المال کا اداء کرنا (جیسے زکوٰۃ اور کفارات اور صدقہ الفطر

ہے اور اسی طرح مریض کا صلہ کی وصیت اور اللہ تعالیٰ کے حقوق فی المال کے اداء کرنے کی وصیت ثلث مال میں جائز ہے: **قَدْ رَوَى التِّرْمِذِيُّ عَنْ سَعْدِ بْنِ وَقَّاصٍ أَنَّهُ قَالَ مَرَضْتُ عَامَ الْفَتْحِ مَرَضًا أَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ فَأَتَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُودُنِي فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ لِي مَالًا كَثِيرًا أَوْ لَيْسَ يَرْتَضِي إِلَا ابْنَتِي فَأَوْصِي بِمَالِي كُلِّهِ قَالَ لَا قُلْتُ فَلْتُنِي مَالِي قَالَ لَا قُلْتُ فَلَا تَطْرُقُ قَالَ لَا قُلْتُ فَلَا تُلْثُ قَالَ تُلْثُ وَالتُّلْتُ كَثِيرًا الْحَدِيثُ: ترجمہ اور حضرت امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں فتح مکہ کے سال ایسا بیمار ہوا کہ میں اس بیماری کی وجہ سے موت کے کنارہ پہنچا پس حضور اکرم رسول معظم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میری عیادت کے لیے تشریف لائے تو میں نے عرض کیا یا رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میرے پاس مال کثیر ہے اور میرا وارث صرف میری ایک بیٹی ہے کیا میں اپنے تمام مال کی وصیت کروں تو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں میں نے عرض کیا دو تھائی مال کی وصیت کروں فرمایا نہیں عرض کیا میں نصف مال کی وصیت کروں فرمایا نہیں میں نے عرض کیا ثلث کی وصیت کروں فرمایا: **ثَلَاثٌ كَى كِرَاوَر ثَلَاثٌ** یعنی تھائی بھی بہت ہے الیٰ اخر الحدیث:**

قوله ولما تولى الشرع الخ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس وہم کا ازالہ فرماتے ہیں کہ جب شرع شریف نے مریض مذکور کی اعانت کے پیش نظر ثلث مال میں اس کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے تو اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ثلث مال مریض کا خاص حق ہے جس کے ساتھ کسی اور کا حق متعلق نہیں ہے حتیٰ کہ مریض کے لیے ثلث میں ہر طرح کا تصرف جائز ہوگا خواہ اس ثلث میں ورثاء میں سے کسی وارث کے لیے وصیت کرے یا کسی اجنبی کے لیے تو یہ وصیت بھی جائز ہوگی: **الجواب** مریض کا ثلث مال میں وارث کے لیے وصیت کرنا باطل ہے **صورة ومعنى وحقيقة وشبهة** کیونکہ شرع شریف نے خود ورثاء کے لیے وصیت کر دی ہے اور اس کو مریض کے سپرد نہیں کیا ہے اللہ تبارک تعالیٰ کا ارشاد ہے: **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ الْهَيْتَةُ** "اور اللہ تعالیٰ نے مریض کی ورثاء کے لیے وصیت کو باطل و منسوخ قرار دیا ہے جو کہ ابتداء اسلام میں فرض تھی بایں قول "کتب علیکم الوصیۃ اذا حضر احدکم الموت الہیۃ" پھر یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے منسوخ ہوئی "یوصیکم اللہ الہیۃ" اور حدیث شریف میں مذکور ہے: **وَقَدْ رَوَى التِّرْمِذِيُّ وَعَبْدُ اللَّهِ عَنْ ابْنِ أُمَامَةَ أَبَاهُ لِي قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ**

صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي خُطْبَةِ عَامِ حُجَّةِ الْوَدَاعِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِلْوَارِثِ الْحَدِيثُ وَقَالَ هَذَا أَحَدُ حَدِيثٍ حَسَنٍ بِتَرْجُمَةٍ أَوْرَدَتْهُ حَضْرَتُ إِمَامِ تَرْمِذِي وَأَوَّلُ رَأْيٍ كَ عِلَاوَةِ مُحَمَّدِ بْنِ رَحْمَتِ اللَّهِ تَعَالَى نَے حَضْرَتِ ابْنِ إِمَامِهِ بَاصِلِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ سَے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے حُجَّةِ الْوَدَاعِ کے سال حَضْرَتِ اِکْرَمِ صَلَّی اللہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کو اپنے خطبہ میں یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہر صاحبِ حق کو اس کا حق دے دیا ہے پس وارث کے لیے وصیت نہیں ہے اِلَّا الْاِخْرَ الْحَدِیثُ :

قَوْلُهُ صَوْرَةٌ : یعنی مریض نے اپنے ترکہ سے کوئی چیز اپنے وارث کو فروخت کر دی تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بیع مطلقاً درست نہیں ہے خواہ یہ بیع مثل قیمت سے ہو یا کم قیمت سے کیونکہ وراثۃ کا حق جس طرح مالیت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح یعنیت کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر یہ بیع مثل قیمت سے ہو تو صحیح ہے کیونکہ اس صورت میں وراثۃ کا حق باطل نہیں ہوتا ہے : تو درحقیقت یہ بیع وصیت نہیں ہے کیونکہ ثمن کے عوض شئی مذکور کو فروخت کیا گیا ہے لیکن صورتاً یہ وصیت ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ شئی جو مریض نے اپنے وارث کے ہاتھ فروخت کی ہے اچھی ہو اور مفید تر ہو مثلاً بہترین گھوڑا ہے یا بہترین نایاب کار ہے یا قلم ہے اور مریض چاہتا ہے کہ یہ چیز اس وارث کو مل جائے اس غرض سے اس کے ہاتھ فروخت کر دی ہو تو یہ بیع درست نہیں ہوگی :

قَوْلُهُ مَعْنَى : یعنی مریض نے وراثۃ میں سے ایک کے لیے مثلاً دو ہزار روپے قرض کا اقرار کیا تو یہ معنی وصیت ہے کیونکہ مریض نے مقر کے لیے مقر بہ کے تسلیم کا بلا عوض اقرار کیا ہے اور یہ ہمارے نزدیک درست نہیں ہے (۱) اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ صحیح ہے (۲) کیونکہ اس کے اقرار میں بعض وراثۃ کی طرف سے تہمت کذب کا امکان ہے کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ مریض کا مقصد اس وارث کو بلا عوض مالی فائدہ پہنچانا ہو اور حرام کا شبہ حرام ہوتا ہے لہذا یہ بھی حرام ہوگا پس یہ اقرار معنی وصیت ہے اور صورتاً اقرار ہے :

قَوْلُهُ وَحَقِيقَةٌ : یعنی مریض وراثۃ میں سے کسی ایک کے لیے وصیت کر کے کہ میرے مرنے کے بعد اس وارث کو مثلاً ایک ہزار روپے دے دینا :

قَوْلُهُ وَشَبْہَةٌ : یعنی مریض اموالِ رِبوئیہ میں سے جید اور عمدہ چیز کو اموالِ رِبوئیہ میں سے اُسی کی جنس سے ردی

چیز کے بدلے فروخت کرے مثلاً جید اور عمدہ گندم کو ردی گندم کے بدلے فروخت کرے تو یہ درحقیقت وصیت نہیں ہے بلکہ بیع ہے مگر اس میں وارث مذکور کو کچھ فائدہ پہنچ رہا ہے لہذا یہ وصیت کے مشابہ ہے :

قولہ حتی لا یصح الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم اول یعنی وصیت صورت کی مثال بیان کرتے ہیں قولہ و یطل اقرارہ الخ یہ قسم ثانی کی مثال ہے اور وہ "وصیت معنی" ہے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مریض نے وارث کے حق میں اقرار کیا تو اس اقرار کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مریض نے کہا کہ میں نے اس وارث کا ایک ہزار روپیہ قرض دینا ہے لہذا اس کو میرے مال سے ایک ہزار روپیہ دے دینا اور دوسری صورت یہ ہے کہ مریض نے کہا کہ اس وارث کو جو قرض میں نے صحت کی حالت میں دیا تھا وہ قرض میں نے اس سے واپس لے لیا ہے لہذا اس سے نہ مانگا تو یہ معنی "وصیت" ہے کیونکہ اس میں تہمت کا شبہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ مریض اس وارث کو قرض کا بہانہ بنا کر فائدہ پہنچانا چاہتا ہو یا اس سے قرض واپس نہ لیا ہو محض اس کے فائدے کے لیے کہ رہا ہے کہ میں نے اس سے قرض لے لیا ہے : تنبیہ : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے وصیت کی قسم ثالث یعنی "وصیت حقیقہ" کے اظہار ہونے کی بناء پر مثال بیان نہیں کی ہے :

قولہ وقومت الجورۃ الخ یہ وصیت کی قسم البیع یعنی "وصیت شبہہ" کی مثال ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مریض ایک جید مال کو مثلاً گندم کو ردی مال مثلاً ردی گندم کے بدلے ایک وارث کو فروخت کرتے تاکہ اس وارث کو جودت اور عمدگی کا فائدہ پہنچے اگرچہ ہم جنس جید چیز کی ردی چیز کی بیع کے وقت جودت والی صفت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے جیسے عمدہ گندم کی بیع ردی گندم کے بدلے ہو لیکن جب مریض مذکور ذریعہ مذکور منعقد کرے تو اس وقت جودت والی صفت باقیث شمار ہوتی ہے جس طرح کہ وصی یا والد صغیر کی اچھی گندم سے ردی گندم کی اپنے لیے بیع کرے یعنی گندم کے بدلے ردی گندم دے تو اس وقت بھی صفت جودت کی قیمت شمار ہوتی ہے لہذا ان دونوں صورتوں میں (یعنی مریض اور وصی یا والد کی بیع مذکور میں) صفت جودت کا اعتبار کرتے ہوئے یہ بیع باطل ہوگی کیونکہ پہلی صورت میں دیگر وراثہ اور دوسری صورت میں صغیر کو ضرر لاحق ہوتا ہے، بہر حال صورت مذکورہ ہے تو بیع لیکن شبہہ "وصیت" ہے لہذا یہ باطل ہوگی :

وَأَمَّا الْخِيضُ وَالنِّفَاسُ فَإِنَّهُمَا لَا يَعْدُ مَانَ أَهْلِيَّةٍ بِوَجْهِ مَّا لَكِنَّ الطَّهَارَةَ عَنْهُمَا شَرْطُ الْجَوَازِ آدَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ فَيَقُوتُ الْآدَاءُ بِهِمَا وَفِي

قَضَاءُ الصَّلَاةِ خَرَجَ لِتَضَاعُفِهَا فَسَقَطَ بِرِمَا أَصْلُ الصَّلَاةِ وَلَا خَرَجَ
فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمَّا يَسْقُطُ أَصْلُهُ :

ترجمہ : اور ایک عارض حیض ہے اور ایک عارض نفاس ہے یہ دونوں کسی بھی اہلیت کے منافی نہیں ہیں (نہ اہلیت وجوب کے اور نہ اہلیت اداء کے) لیکن ان دونوں سے نماز اور روزہ کے جواز اداء کے لیے طہارت شرط ہے لہذا ان دونوں کی وجہ سے اداء کا فوت ہونا لازمی امر ہے البتہ نماز کی قضا میں حرج ہے کیونکہ نمازیں حد تک میں داخل ہو جاتی ہیں پس حیض اور نفاس کی وجہ سے اصل صلوٰۃ یعنی نفس وجوب ہی ساقط ہو گیا اور روزہ کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو اصل صوم یعنی نفس وجوب ساقط نہیں ہوا :

تقریر و تشریح قولہ واما المحيض الم مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ عوارض میں سے نواں اور دوسواں عارض یعنی حیض اور نفاس کا ذکر فرماتے ہیں اور چونکہ ان دونوں میں صورتاً اور حکماً مشابہت ہے اس لیے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ یہ دونوں کسی بھی اہلیت کے منافی نہیں ہیں نہ اہلیت وجوب کے اور نہ اہلیت اداء کے کیونکہ یہ دونوں ذمہ اور عقل اور قدرت بدن کے منافی نہیں ہیں :

قولہ لكن الطهارة الم مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں وہم یہ ہوتا ہے کہ جب حیض و نفاس بالکل اہلیت کے منافی نہیں ہیں تو ان دونوں کی وجہ سے عورت سے نماز کی قضا ساقط نہیں ہونی چاہیے الجواب نماز اور روزہ کی اداء کے لیے حیض و نفاس دونوں سے طہارت شرط ہے تو ان دونوں کی وجہ سے اداء فوت ہو جائے گی کیونکہ شرط کے فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جائے گا : باقی اداء صلوٰۃ کے جواز کے لیے حیض و نفاس سے طہارت کے شرط ہونے کی دلیل یہ ہے "عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَتْ فَاطِمَةُ نِسْتُ اِنِّي جِئْتُ اِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللهِ اِنِّي امْرَاةٌ اُسْتَحَاضُ فَلَا اَطْهَرُ اَفَادُعُ الصَّلَاةَ فَقَالَ لَا اَمَّا ذَلِكَ عَرَفْتُ وَلَكِنَّ بَحِيضٍ فَاِذَا اَقْبَلَتْ حَيْضَتُكَ فَدَعِيَ الصَّلَاةَ وَاِذَا اَدْبَرَتْ فَاعْسِي عَنْكَ الدَّمَ ثُمَّ صَلَّى مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ : ترجمہ حضرت امام بخاری اور حضرت امام مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

سے روایت کی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت جحیش رضی اللہ عنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت شریفہ میں حاضر ہوئیں پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کہ میں ایک عورت ہوں کہ استحاضہ کی جاتی ہوں پس نہیں پاک ہوتی پس کیا چھوڑوں نماز کو تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا نہیں یہ تو ایک رگ کا خون ہے اور یہ حیض کا خون نہیں ہے پس جس وقت تجھے حیض آئے تو نماز چھوڑ دے اور جب ختم ہو جائے پس دھوا اپنے خون کو یعنی غسل کر پھر نماز پڑھ۔ یہ تو موافق قیاس ہے اور اداء روزہ کے جواز کے لیے حیض و نفاس سے طہارت کے شرط ہونے کی دلیل یہ ہے "عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنَّا نَحْيُضُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ نَطْمِئُ فَيَأْمُرُنَا بِقِصَاءِ الصِّيَامِ وَلَا يَأْمُرُنَا بِقِصَاءِ الصَّلَاةِ رَوَى الْبَرْقِزِيُّ وَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ"

حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے آپ فرماتی ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس حیض والی ہوتی تھیں پھر ہم پاک ہوتی تھیں پس حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہمیں روزوں کی قضا کا حکم فرماتے تھے اور نمازوں کی قضا کا حکم نہیں فرماتے تھے اس حدیث کو حضرت امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث شریفہ حسن ہے: تو اس حدیث شریفہ سے دو امر معلوم ہوئے ایک امر تو یہ معلوم ہوا کہ عورتیں حالت حیض میں روزہ نہیں رکھتی تھیں تو اس سے یہ امر ثابت ہوا کہ حیض سے طہارت اداء صوم کے لیے شرط ہے اور یہ قیاس کے مخالف ہے کیونکہ قیاس تو یہ ہے کہ حیض کی حالت میں روزہ رکھا جائے جیسا کہ جنابت کی حالت میں روزہ رکھا جاتا ہے اور دوسرا امر یہ معلوم ہوا کہ نماز کی قضا نہیں ہے اور روزہ کے لیے قضا ہے:

قوله وفي قضاء الصلوة المصنف رحمه الله تعالى يهاجس من احدى اعتراضات الجواب ديتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ صوم و صلوة دونوں بدنی عبادتیں ہیں جس طرح روزہ کی قضا ضروری ہے اسی طرح نماز کی قضا بھی ضروری ہونی چاہیے الجواب ایام نفاس و حیض کے بعد قضا صلوات میں حرج ہے کیونکہ حیض و نفاس کے ایام میں نمازیں کثیر ہو جاتی ہیں کیونکہ حیض کم از کم تین دن رات ہوتا ہے تو ضروری طور پر ان ایام میں نمازیں حد تک راس میں داخل ہو جاتی ہیں اور نفاس عادت مدت حیض سے زیادہ ہوتا ہے تو نفاس کے ایام میں بھی نمازیں حد تک راس میں داخل ہو جاتی ہیں تو ان نمازوں کی قضا میں حرج ہے اور حرج مدفوع ہے لہذا حیض و نفاس کی وجہ سے اصل صلوة یعنی نفس و جوب ہی ساقط ہو گیا حتیٰ کہ ان نمازوں کی قضا واجب نہیں ہوگی: اور صیام کی قضا میں حرج نہیں ہے کیونکہ گیارہ مہینوں میں دس دنوں کے روزوں کی قضا

کوئی مشکل امر نہیں ہے باقی رہا نفاس تو اگر یہ اتفاقاً ماہ رمضان میں آہی جائے تو اس صورت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ نفاس رمضان کا پورا مہینہ ہی جاری رہے تو ایک مہینہ کے روزوں کی قضا دیکارہ مہینوں میں متفرق طور پر یا اجتماعی طور پر کوئی مشکل کام نہیں ہے اصل صوم یعنی نفاس واجب ساقط نہیں ہوا اگرچہ اس کی ادا ساقط ہو گئی ہے :

وَأَمَّا الْمَوْتُ فَإِنَّهُ عَجَزٌ خَالِصٌ يَسْقُطُ بِهِ مَا هُوَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيفِ لِفَوَاتِ غَرَضِهِ وَهُوَ الْإِدَاءُ عَنْ إِيْتِيَارٍ وَلِهذا قُلْنَا إِنَّهُ يُبْطِلُ عَنْهُ الزَّكَاةَ وَسَائِرَ وُجُوهِ الْقُرْبِ وَإِنَّمَا يَبْقَى عَلَيْهِ الْمَأْثَمُ :

ترجمہ : اور ایک عارض موت ہے پس وہ عجز خالص ہے جس کی وجہ سے وہ امور ساقط ہو جاتے ہیں جو باب تکلیف میں سے ہیں اپنی غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے اور غرض وہ ان کو اپنے اختیار سے ادا کرنا ہے اور اس لیے ہم نے کہا ہے کہ میت کی طرف سے زکوٰۃ اور دوسری عبادتیں باطل ہیں اور ان کے حق میں گناہ باقی رہ جاتا ہے :

تقریر و تشریح قولہ واما الموت الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ سماوی عوارض میں سے آخری عارض یعنی موت کا بیان فرماتے ہیں اور موت کی تعریف و تفسیر میں اختلاف ہے اکثر اہل سنت فرماتے ہیں کہ موت ایک صفت وجودیہ ہے جو بطور "حیات کی ضد کے" مخلوق ہوئی ہے : اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ" اور حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "يُؤْتَى بِالْمَوْتِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِي صُورَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ فَيَذَّجُ" تو اس بناء پر موت کو عوارض سماویہ میں سے شمار کرنا صحیح ہے : اور بعض حضرات موت کی یہ تعریف کرتے ہیں "وعدم الحیوة عامن شأنہ الحیوة" اور آیت مذکورہ میں خلق کا معنی تقدیر ہے اور اسی کی طرف صاحب المسلم مائل ہیں انہوں نے مسلم کے منہجہ میں فرمایا ہے "وجعله وجود یا لیس بشئ" یعنی موت کو وجودی قرار دینا درست نہیں ہے باقی خلق کا موت کے ساتھ تعلق اس بناء پر ہے کہ یہ طاری کا عدم ہے : اور اس مقام پر صاحب النامی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک

موت کے عدی ہونے سے مراد یہ نہیں ہے کہ موت عدمِ محض اور فناء صرف ہے بلکہ موت وہ روح کا بدن سے جدا ہونا اور اس کا ایک دار سے دوسرے دار کی طرف منتقل ہونا ہے یہی وجہ ہے کہ میت کو احکامِ آخرت میں زندہ شمار کیا جاتا ہے فاضل و حافظ :

قوله فانه عجن خالص الخ یعنی موت عجز خالص ہے اس میں کسی وجہ سے بھی جہتِ قدرت نہیں ہے اور اس قید سے مرض و صغر و جنون و رق سے احتراز کیا ہے کیونکہ ان عوارض کے ساتھ عجز متحقق ہوتا ہے لیکن جہتِ قدرت باقی رہتی ہے جبکہ موت کی وجہ سے جہتِ قدرت باقی نہیں رہتی ہے : پھر وہ احکام جو میت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں دو قسم ہیں ایک احکامِ دنیا ہیں اور دوسرے احکامِ آخرت ہیں پھر احکامِ دنیا چار قسم ہیں (۱) وہ احکام جو بابت تکلیف سے ہیں یعنی جن کے ساتھ وہ مکلف تھا جیسے وجوبِ صلوٰۃ و زکوٰۃ اور اس قسم کا حکم سقوط ہے ہاں ان کا گناہ میت کے ذمہ پر باقی رہتا ہے (۲) وہ احکام جن کا تعلق غیر کی حاجت کے ساتھ ہوتا ہے یعنی وہ احکام جو اس پر غیر کی حاجت کے لیے مشروع ہوئے ہیں اور اس کے کئی اقسام ہیں (۳) وہ احکام جو خود میت کی حاجت کے لیے مشروع ہوئے ہیں : اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ان احکام کا میت کی حاجت کے پورا ہونے تک باقی رہنا ہے (۴) وہ احکام جو میت کی قضاء حاجت کے ساتھ تعلق کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے ہیں اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ احکام درنہ کے لیے ثابت ہوتے ہیں : اور احکامِ آخرت کا حکم بقاء ہے :

قوله يسقط به الخ یہ احکامِ دنیا کی قسم اول کا بیان ہے کہ موت کی وجہ سے حاصل شدہ عجز کی بنا پر وہ احکام ساقط ہو جاتے ہیں جن کے ساتھ یہ مکلف تھا کیونکہ موت کی وجہ سے ان احکام سے جو غرض ہے وہ فوت ہو جاتی ہے اور ان احکام سے غرض وہ مکلف کا ان کو اپنے اختیار سے بجالانا ہے اور موت سے ایسا عجز لازم متحقق ہوتا ہے جس کے زوال کی امید ہی نہیں ہے اور نہ اس عجز سے فوق کوئی عجز ہے :

قوله ولهمذا قلنا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قولِ لغوات غرضہ پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ موت کی وجہ سے حاصل شدہ عجز کی بناء پر میت کی طرف سے زکوٰۃ اور دوسری عبادتیں باطل ہوں گی یعنی زکوٰۃ اور دوسری عبادتیں نماز و روزہ وغیرہ حکمِ دنیا میں میت کی طرف سے ساقط ہوں گی حتیٰ کہ ان کا میت کے ترکہ سے اداء کرنا واجب نہیں ہے : اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مقصود مال ہے فعل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر

فقیر مالِ زکوٰۃ پر قدرت و کامیابی پائے تو اس کو حق حاصل ہے کہ مقدارِ زکوٰۃ کو پکڑے تو میت کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اور ہمارے نزدیک مقصود فعل ہے اور وہ تو میت کے فوت ہونے کی وجہ سے فوت ہو گیا ہے :

قولہ وانما یبقی الباقی یعنی میت کے ذمہ سے زکوٰۃ اور دوسری عبادتیں تو ساقط ہو جاتی ہیں مگر گناہ اس پر باقی رہتا ہے کیونکہ اس نے اپنی صحت کی زندگی میں ان احکام کی ادائیگی میں تقصیر کی ہے اور گناہ احکامِ آخرت سے ہے اور میت احکامِ آخرت میں زندہ ہے پس اللہ تبارک و تعالیٰ اگر چاہے تو اس کو اپنے فضل و کرم سے معاف فرما دے اور اگر چاہے تو اپنی حکمت بالغہ اور عدل و انصاف سے اُس کو عذاب میں مبتلا کرے :

وَمَا شَرَعَ عَلَيْهِ لِحَاجَةٍ غَيْرُهُ اِنْ كَانَ حَقًّا مُّسْعِلًا بِالْعَيْنِ يَبْقَىٰ بَبَقَائِهِ لَا تَفُتْلُهُ فِيهِ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَاِنْ كَانَ دَيْنًا لِّغُيُوبٍ بِمَجَرِّ الدَّقَّةِ حَتَّىٰ يَنْضَمَّ اِلَيْهِ مَالٌ اَوْ مَائُودٌ كَذِبِهِ الذِّمُّ وَهُوَ ذِمَّةُ الْكَفِيلِ وَلِهَذَا قَالَ ابُو حَنِيفَةَ اِنَّ الْكِفَالَ بِالْذِّنِّ عَنِ الْمَيِّتِ لَا يَصَحُّ اِذَا لَمْ يَخْتَفِ مَالًا اَوْ كِفِيلًا كَانَ الدِّينَ عَنْهُ سَاقِطًا بِخِلَافِ الْعَبْدِ الْمَجْمُودِ يَقْرُّ بِالذِّنِّ فَتَكْفُلُ عَنْهُ رَجُلٌ تَصِحُّ لَانَّ ذِمَّتَهُ فِي حَقِّهِ كَامِلَةٌ وَاِنَّمَا ضَمَّتْ اِلَيْهِ الْمَالِيَّةُ فِي حَقِّ الْمَوْلَىٰ وَاِنْ كَانَ شُرِعَ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ الصَّلَةِ بَطُلَ اِلَّا اَنْ يُوصَىٰ بِهِ فَيَصِحُّ مِنَ الثَّلَاثِ :

ترجمہ : اور جو حکم میت پر اس کے غیر کی حاجت کے لیے مشروع ہو اگر وہ حکم ایسے حق کے بارے ہو جو عین کے ساتھ متعلق ہے تو جب تک عین موجود رہے گا حتیٰ کہ باقی رہے گا کیونکہ اس میں اُس بندے کا فعل مقصود نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ حق قرض ہے تو وہ محض ذمہ میت کے اعتبار سے باقی نہیں رہے گا حتیٰ کہ اس کے ذمہ کی طرف مال یا ایسی چیز کا انضمام نہ کیا جائے جس سے ذمہ مؤکد ہو جائے اور وہ ذمہ کفیل ہے اور اسی بناء پر حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میت

کی طرف سے اس کے قرض کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے جبکہ میت نے اپنے پیچھے نہ مال چھوڑا ہے اور نہ کفیل تو گویا کہ میت سے قرض ساقط ہو گیا بخلاف بعدِ مجور کے جو قرض کا اقرار کرتا ہو پھر اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو جائے تو یہ کفالت صحیح ہے کیونکہ غلام کا ذمہ کاملہ ہے اور غلام کے ذمہ کی طرف "مالیتِ رقبہ" مولیٰ کے حق کے اعتبار سے ملائی جاتی ہے اور وہ حکم جو میت پر اس کے غیر کی حاجت کے لیے مشروع ہوا تھا اگر وہ حکم اس پر بطریق صلہ کے مشروع ہوا تھا (جیسے نفقہ محارم و صدقہ الفطر) تو وہ موت کی وجہ سے باطل ہو جائے گا مگر یہ کہ اُس نے اس کی وصیت کی ہو تو یہ وصیت ثلث مال سے صحیح ہے :

تقریر و تشریح قولہ وَمَا شَرَعَ عَلَیْہِ الْاِمَامُ مَصْنَفٌ رَحْمَۃُ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم ثانی (یعنی جو حکم میت پر اس کے غیر کی حاجت کے لیے مشروع ہو) کا بیان فرماتے ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں قسم اول وہ ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "ان کان حقاً متعلقاً بالعين الم" سے بیان فرمایا ہے کہ وہ حکم اگر ایسے حق کے بارے ہو جو عین کے ساتھ متعلق ہو تو جب تک عین موجود رہے گا وہ حق بھی باقی رہے گا جیسے مال مرہون کہ اس کے ساتھ مرہون کا حق متعلق ہے تو یہ راہن کی موت سے باطل نہیں ہوگا اور اسی طرح کرایہ کا مکان کہ اس کے ساتھ کرایہ دار کا حق متعلق ہے اور مال امانت کہ اس کے ساتھ امانت رکھنے والے کا حق متعلق ہے اور بیع کہ اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق ہے چنانچہ یہ اشیاء اگر بعینہ موجود ہوں تو ترکہ میں داخل ہو کر دوسرے قرض خواہوں اور ورثاء پر تقسیم ہونے سے پہلے ہی صاحبِ حق ان اشیاء کو لے گا کیونکہ بندے کا فعل اشیاء مذکورہ میں غیر مقصود ہے کیونکہ حقوق العباد میں مقصود مال ہوتا ہے :

قولہ وان کان دیناً اِمَامُ مَصْنَفٌ رَحْمَۃُ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم ثانی کی ثانی کا بیان فرماتے ہیں کہ اگر وہ حق قرض ہے تو وہ محض ذمہ میت کے اعتبار سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ میت کے ذمہ کی طرف مال یا ایسی چیز کا انضمام نہیں کیا جائے گا جس سے ذمہ مؤکد اور مضبوط ہو جاتا ہے اس سے مراد کسی شخص کفیل کا ذمہ ہے یعنی میت اگر اپنی زندگی میں مال یا کسی کفیل کو چھوڑ کر نہ جائے تو اس کے فوت ہونے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذمہ کوئی قرض باقی نہیں رہے گا اس لیے صاحبِ قرض میت کی اولاد سے اپنے قرض کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے ہاں آخرت میں اپنا قرض وصول کر سکتا ہے اور اسی بناء پر کہ میت کے ذمہ پر قرض باقی نہیں رہتا ہے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میت

(مفلس) کی طرف سے اس کے قرض کا کفیل ہونا درست نہیں ہے جبکہ حیات میں اس کا کوئی کفیل نہ رہا ہو کیونکہ کفالت کا معنی ہے ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا جبکہ میت کا ذمہ ہی معتبر نہیں رہتا ہے تو کفیل کا ذمہ اس کے ساتھ کیسے ملایا جاسکتا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کی زندگی میں اس کا مال یا اس کا کوئی کفیل موجود ہو تو چونکہ اس وقت اس کا ذمہ کاملہ ہے اس لیے اس کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا البتہ یہ ایک علیحدہ امر ہے کہ کوئی شخص کفالت کے بغیر بطور تبرع اور احسان کے اگر میت کا قرض اداء کر دے تو یہ اداء کرنا درست ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مفلس میت کی طرف سے بھی کفالت صحیح ہے کیونکہ شرع شریف کی رو سے موت، قرض سے بری کرنے والی نہیں ہے ورنہ صاحب قرض کے لیے تبرع کرنے والے سے اپنا قرض وصول کرنا جائز نہ ہوتا اور نہ آخرت میں اس سے قرض کا مطالبہ ہو سکتا اور یہی حضرت امام احمد اور حضرت امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول ہے بلکہ ابن قدامہ نے اس قول کی نسبت اکثر اہل علم کی طرف کی ہے کذا فی التقرید اور ان حضرات نے حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بطور دلیل کے پیش کیا ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا یصلی علی رجل مات وعلیہ دین فاتی میت فقال علیہ دین قالوا نعم دینا ران قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادہ الانصاری ہاعلی یا رسول اللہ فضلی علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رواہ النسائی والبوداؤد ترجمہ: رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس شخص کا نماز جنازہ نہیں پڑھتے تھے جو فوت ہو گیا ہو اور اس پر قرض ہو پس ایک جنازہ لایا گیا تو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کیا اس پر قرض ہے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے عرض کیا ہاں اس پر دو دینار ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم پڑھو نماز اپنے صاحب پر پس حضرت ابو قتادہ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا وہ دو دینا میرے ذمہ پر ہیں پس حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس پر نماز پڑھی یہ حدیث حضرت امام نسائی اور حضرت ابو داؤد رحمہما اللہ تعالیٰ نے روایت کی ہے اور اس حدیث شریف جیسی اور احادیث مبارکہ بھی مروی ہیں بہر حال حدیث منکور ہو یا اس جیسی دیگر احادیث مبارکہ ہوں ان سے اس امر پر کہ میت کی طرف سے ضامن ہونا خواہ میت نے اداء دین کے لیے مال چھوڑا ہو یا نہ چھوڑا ہو جائز ہے ”استدلال درست نہیں ہے کیونکہ حدیث منکور میں حضرت قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول ”ہاعلی“ سے کفالت ثابت نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ حضرت قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بطور تبرع کے میت کی طرف سے اس کے قرض اداء کرنے کے بارے میں عرض کیا ہو اور

اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے وعدہ کیا ہو نہ کفالت اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ پہلی کفالت کا اقرار ہو نہ تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک میت مفلس کی طرف سے کفالت صحیح نہیں ہے کیونکہ موت کی وجہ سے ذمہ ضعیف ہو گیا ہے اور ذمہ کے ضعیف ہونے کی وجہ سے بنفسہا دین کا احتمال نہیں رکھنا ہے تو احکام دینا میں یہ دین اپنے محل کے فوت ہونے کی وجہ سے ساقط کی طرح ہو گیا ہے :

قوله بخلاف العبد المجهود الغ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ عبد مجبور اور میت دونوں کے ذمہ کا ضعف برابر ہے تو میت کی طرف سے کفالت کیوں جائز نہیں ہے جیسا کہ عبد مجبور کی طرف سے کفالت جائز ہے الجواب عبد مجبور اور میت میں فرق ہے عبد مجبور جو کہ قرض کا اقرار کرتا ہو پھر اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو جائے تو یہ کفالت صحیح ہے (اگرچہ عبد مجبور سے اس کے آزاد ہونے سے قبل مطالبہ نہیں ہو سکتا) کیونکہ عبد مجبور کا ذمہ کاملہ ہے اس لیے کہ عبد مجبور حتیٰ عاقل بالغ مکلف ہے (جبکہ میت، مکلف نہیں ہے) اور عبد مجبور میں فی الجملہ مطالبہ کی اہلیت بھی موجود ہے کیونکہ یہ امر ممکن ہے کہ مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کر دے یا مولیٰ اس کو آزاد کر دے تو فی الحال اس سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے تو جب اس سے مطالبہ درست ہے تو اس کی جانب سے کسی شخص کا کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا مگر فرق یہ ہے کہ کفیل سے قرض کا مطالبہ فی الحال ہو سکتا ہے اور اصل یعنی عبد مجبور سے فی الحال مطالبہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ عبد مجبور سے فوری مطالبہ کرنے میں مانع موجود ہے اور وہ اس کا افلاس اور عدم تمکک ہے اور کفیل کے حق میں فوری مطالبہ سے کوئی مانع نہیں ہے پس کفیل سے فی الحال مطالبہ ہوگا :

قوله وانما اضممت الغ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب عبد کا ذمہ کاملہ ہے تو یہ حر کے برابر ہو گیا تو پھر عبد اگر کسی شخص کو خطا قتل کر دے تو اس پر دیت ہی واجب ہونی چاہیے خود عبد دیت نہ بن سکے جیسا کہ حر اگر کسی شخص کو خطا قتل کر دے تو اس پر دیت واجب ہوتی ہے وہ خود مقتول کے ورثاء کا غلام نہیں بن جاتا یعنی عبد کی نسبت سے اس کے ذمہ کی طرف مالیت رقبہ کو کیوں ملایا جاتا ہے جبکہ اس کا ذمہ کاملہ ہے الجواب غلام کے ذمہ کی طرف مالیت رقبہ مولیٰ کے حق کے اعتبار سے ملائی جاتی ہے یعنی عبد کے ذمہ کا کمال مولیٰ کے حق کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ غلام کے اپنے اعتبار سے ہے پس اگر دیت اداء کرنے کو کہا جائے اور وہ غلام خود دیت میں نہ دیا جائے تو اس میں مولیٰ کا نقصان ہے : تو یہاں مولیٰ کے نقصان کی جہت کو مد نظر رکھا گیا ہے :

قوله وان كان المحكم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "وان كان المحكم الخ" کا عطف ان کے قول "ان كان حقاً الخ" پر ہے اور یہاں سے اقسام اربعہ میں سے قسم ثانی کی قسم ثالث کا بیان فرماتے ہیں کہ وہ حکم جو میت پر اس کے غیر کی حاجت کے لیے مشروع ہوا تھا اگر وہ حکم اس پر بطریق صلہ کے مشروع ہوا تھا جیسے نفقہ محارم اور کفارات اور صدقۃ الفطر تو وہ موت کی وجہ سے ضعف ذمہ کی بناء پر باطل ہو جائے گا مگر یہ کہ اُس نے اس کی وصیت کی ہو تو یہ وصیت اُس کے مال کے ثلث سے صحیح ہے کیونکہ شرع شریف نے اس کی رعایت کرتے ہوئے اس کے مال کے ثلث سے اس کے تصرف کو جائز قرار دیا ہے وقد مر بیانہ :

وَأَمَّا الَّذِي شُرِعَ لَهُ فَبِنَاءٍ عَلَى حَاجَتِهِ وَالْمَوْتُ لَا يُنَافِي الْحَاجَةَ
فَبَقِيَ لَهُ مَا يَنْقُضِي بِهِ الْحَاجَةَ وَلِذَلِكَ قَدِمَ جِهَازُهُ ثُمَّ دُيُونُهُ ثُمَّ
وَصَايَاهُ مِنْ ثُلُثِهِ ثُمَّ وَجِبَ الْمَوَارِيثُ بِطَرِيقِ الْخِلَافَةِ عَنْهُ مَنْظَرًا
وَلِهَذَا بَقِيَتِ الْكِتَابَةُ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلَى وَبَعْدَ مَوْتِ الْمَكَاتِبِ عَنْ وَفَاءٍ
وَقُلْنَا أَنَّ الْمَرْأَةَ تَغْسِلُ زَوْجَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِي عِدَّتِهَا لِأَنَّ الزَّوْجَ مَالِكٌ
فَبَقِيَ مِلْكُهُ إِلَى انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ فِيمَا هُوَ مِنْ حَوَائِجِهِ خَاصَّةً بِخِلَافِ
مَا إِذَا مَاتَتِ الْمَرْءَةُ لِأَنَّهَا مَمْلُوكَةٌ وَقَدْ بَطَلَتْ أَهْلِيَّةُ الْمَمْلُوكِيَّةِ بِالْمَوْتِ :

ترجمہ : اور جو حکم خود بندے کے اپنے لیے مشروع ہوا ہے پس وہ اس کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے پس اس کا حق اس کے لیے اتنی مقدار میں جس سے اس کی حاجت پوری ہو جائے باقی رہے گا اور اسی لیے تمام امور پر میت کا کفن دفن مقدم رکھا گیا ہے پھر اس کے دیون کی ادائیگی پھر اس کی وصیتوں کا پورا کرنا ثلث مال سے پھر میراث کی تقسیم میت کی نیابت کے طور پر واجب ہوگی اور یہ تمام مذکورہ حقوق میت کی بہتری کے لیے ثابت ہوتے ہیں اور اسی لیے

عقد کتابت باقی رہے گا مولیٰ کے مرجانے کے بعد اور اسی طرح مکاتب کی موت کے بعد بشرطیکہ وہ بدل کتابت چھوڑ کر فوت ہوا ہو اور اسی لیے ہم نے یہ بھی کہا ہے کہ بیوی اپنے فوت شدہ شوہر کو عدت میں غسل دے سکتی ہے کیونکہ عدت کے زمانہ میں زوج مالک ہوتا ہے پس اُس کی اس خصوصی حاجت کے پورا ہونے تک عدت کے اختتام تک ملک باقی رہے گی بخلاف اُس صورت کے جبکہ بیوی فوت ہو جائے کہ اس کا شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا کیونکہ بیوی تو مملوکہ تھی اور موت کے سبب سے اس کی ملکیت کی اہلیت باطل ہو چکی ہے :

تقریر و تشریح قوله واما الذی شرع لہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اقسام اربعہ میں سے قسم ثالث کا بیان فرماتے ہیں یعنی وہ حکم جس کا تعلق خود میت کی حاجت کے ساتھ ہے :

قوله والموت الخ بینا فی الحاجۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں وہم یہ ہوتا ہے کہ حوائج تو زندگی میں ہوتی ہیں موت سے تو حوائج ختم ہو جاتی ہیں لہذا موت کے بعد حوائج کے پورا کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے الجواب موت، حاجت کے منافی نہیں ہے کیونکہ حاجت بحر پر مبنی ہوتی ہے اور موت سے بڑھ کر کوئی بحر نہیں لہذا میت دوسروں کی بغیر زیادہ محتاج ہے پس اس کا حق اس کے لیے اتنی مقدار میں جس سے اس کی حاجت پوری ہو جائے باقی رہے گا یہی وجہ ہے کہ میت کی تجہیز و تکفین اس کے دیون کی ادائیگی پر مقدم ہے جبکہ قرض خواہوں کا حق عین کے ساتھ متعلق نہ ہو کیونکہ کفن و دفن کی طرف میت کی فحاشی دوسری تمام حاجتوں سے بڑھ کر ہے جیسا کہ اس کی زندگی میں اس کا لباس قرض خواہوں کے حق سے مقدم ہوتا ہے پھر میت پر جو ذین ہے اُس کی ادائیگی ہوگی کیونکہ اپنے ذمہ کی برائت کے لیے قرض کی ادائیگی کی حاجت وصیت سے بھی زیادہ ہے اس لیے کہ وصیت تو اپنی طرف سے تبرع اور محض احسان ہے پھر میت کے ثلث مال سے اس کی وصیت پورا کرنے کا مرتبہ آتا ہے کیونکہ میت کی حاجت وصیت کے پورا کرنے کی طرف و رثاء کے حق سے اقویٰ ہے کیونکہ تنفیذ وصیت کا فائدہ آخرت میں اس کی طرف عائد ہوتا ہے اور وہ آخرت میں اس کی طرف محتاج بھی ہے پھر میت کی طرف سے نیابت کے طور پر میت کی میراث کی تقسیم واجب ہے اور یہ تمام حقوق مذکورہ میت کی بہتری اور اس کے نفع کے لیے ثابت ہوتے ہیں کیونکہ امور کا نفع اس کی طرف راجع ہوتا ہے تجہیز و تکفین اور اس کے قرض کی ادائیگی اور اس کے وصایا کے نفاذ کے نفع کامیت کی طرف راجع ہوتا تو بالکل ظاہر ہے باقی میراث کے جاری

ہونے کا نفع بایں طور ہے کہ جب اس کے وارث اس کے مال کے حصول کے بعد مالی دار ہو گئے اور انہوں نے اس کے مال سے نفع حاصل کیا تو ان کے مال دار ہونے اور ان کے اس کے مال سے بہرہ مند ہونے کی وجہ سے اس کی روح راحت محسوس کرے گی اور اس کو آخرت میں ثواب ہوگا اور عین ممکن ہے کہ یہی لوگ خوشحالی کی وجہ سے اس کے لیے دعا و خیر کریں اور اس کے لیے صدقہ و خیرات کریں جس سے اس کو ثواب حاصل ہوتا رہے گا اور اس کے درجات بلند ہوتے رہیں گے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے یہی سنت طریقہ اہل سنت و جماعت میں مروج ہے جس کا فائدہ زندوں کو بھی پہنچتا ہے اور وصال کر جانے والوں کو بھی پہنچتا ہے :

قولہ وَلْيُذَاقْ بَقِيَّتَ الْآلِ یعنی اس وجہ سے کہ موت، حاجت انسانی کے منافی نہیں ہے عقد کتابت مولیٰ کے فوت ہو جانے اور اسی طرح مکاتیب کے فوت ہو جانے کے بعد باقی رہے گا یاں شرط کہ مکاتیب بدل کتابت چھوڑ کر کے فوت ہوا ہو یعنی اگر کا فوت ہو جائے اور مکاتیب زندہ رہے تو مکاتیب مولیٰ کے ورثاء کو بدل کتابت ادا کر کے آزادی حاصل کر سکتا ہے کیونکہ موت کے بعد بھی مرنے والا ثواب کا محتاج ہوتا ہے تو صورت مذکورہ میں مرنے والے کو عتق کا ثواب اور ورثاء کو جو مال بدل کتابت کی صورت میں حاصل ہوگا اس کا ثواب بھی حاصل ہوگا اور یہ ایسا امر ہے جس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے اور جب مکاتیب اس قدر مال چھوڑ کر فوت ہو جائے جس سے بدل کتابت ادا ہو جائے اور مولیٰ زندہ رہے تو مکاتیب کے ورثاء اس کی طرف سے مولیٰ کو بدل کتابت ادا کر سکتے ہیں کیونکہ مکاتیب کو مرنے کے بعد بھی حریت حاصل کرنے کی طرف محتاجی ہے تاکہ بدل کتابت سے بچا ہو ا مال مکاتیب کے ورثاء کو بطور میراث کے مل سکے اور مکاتیب ہونے کے زمانہ میں جو اولادیں پیدا ہوئیں یا جن کو اس نے خرید کیا وہ آزاد ہو جائیں حتیٰ کہ بدل کتابت ادا کر دینے سے اس کو اپنی حیات کے بالکل آخری لمحہ میں حکماً آزاد قرار دیا جائے گا تاکہ کفر کا اثر باقی نہ رہے کیونکہ رِق کفر کا اثر ہوتا ہے اور یہ حضرت علی اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب ہے اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عقد کتابت فسخ ہو جائے گا اور تمام مال مولیٰ کے لیے ہوگا اور یہی حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے :

قولہ وَقُلْنَا ان الْمَرْءَ الْاِسْلَامِ اس کا عطف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول ”بَقِيَّتَ“ پر ہے یعنی موت، حاجت کے منافی نہیں ہے اس لیے ہم نے کہا ہے کہ بیوی اپنے فوت شدہ شوہر کو اپنی عدت میں غسل دے سکتی ہے کیونکہ عدت کے

زمانہ میں زوج مالک ہوتا ہے پس اُس کی اس خصوصی حاجت کو پورا ہونے تک عدت کے اختتام تک ملک باقی رہے گی اور غسل میت کی ایک حاجت ہے اور فوت شدہ شوہر اس کی طرف محتاج بھی ہے، بخلاف اُس صورت کے جبکہ بیوی فوت ہو جائے کیونکہ شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے کیونکہ بیوی تو مملوکہ تھی اور موت کے سبب سے اس کی ملکیت کی اہلیت باطل ہو چکی ہے کیونکہ مرنے والی ملکیت کی جنت سے تصرفات خصوصاً کا محل باقی نہیں رہی ہے تو جب ملکیت فوت ہو گئی تو نکاح اپنے جمیع علائق کے ساتھ مرتفع ہو گیا پس مرنے والی سابقہ بیوی کو اب مَس نہیں کر سکتا ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ شوہر بھی اپنی فوت شدہ بیوی کو غسل دے سکتا ہے جس طرح بیوی اپنے فوت شدہ شوہر کو غسل دے سکتی ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو فرمایا تھا "لَوْ مِتَّ لَغَسَلْتُكَ"، اگر تم فوت ہو جاؤ تو میں تم کو غسل دوں گا اور ہماری طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ یہاں "لَغَسَلْتُكَ" کے معنی یہ ہیں کہ میں خود تمہارے غسل کے سامان کا انتظام کروں گا اور یہی تاویل دوسری احادیث کے بارے میں ہے:

وَلِذَا تَعَلَّقَ حَقُّ الْمَقْتُولِ بِالْذِّیَةِ إِذَا انْقَضَا الْقَصَاصُ مَا لَا وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ
وَهُوَ الْقَصَاصُ يَثْبُتُ لِلْوَرَثَةِ ابْتِدَاءً بِسَبَبِ الْعَقْدِ لَهُ وَرِثَ لِأَنَّهُ يَجِبُ
عِنْدَ انْقِضَاءِ الْحَيَاةِ وَعِنْدَ ذَلِكَ لَا يَجِبُ لَهُ إِلَّا مَا يَضْطَرُّ إِلَيْهِ لِحَاجَتِهِ
فَفَارَقَ الْخُلْفُ الْأَصْلَ لِاخْتِلَافِ حَالِهِمَا وَأَمَّا أَحْكَامُ الْآخِرَةِ فَلَهُ فِيهَا
حُكْمٌ إِلَّا حَيَاءً لِأَنَّ الْقَبْرَ لِلْمَيِّتِ فِي حُكْمِ الْآخِرَةِ كَالرَّحْمِ لِلْمَاءِ
وَالْمَحْدِ لِلطِّفْلِ فِي حَقِّ الدُّنْيَا وَوُضِعَ فِيهِ لِأَحْكَامِ الْآخِرَةِ رَوْضَةٌ دَارُ أَوْ
حَضْرَةٌ نَارُ وَتَرْجُو اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُصِيبَهُ لَنَا رَوْضَةٌ بِكَرَمِهِ وَفَضْلِهِ :

ترجمہ: اور اسی لیے مقتول کا حق، دیت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جبکہ قصاص، مال سے تبدیل ہو جائے اگرچہ اصل یعنی قصاص و رثاء کے لیے ابتداء ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کے ساتھ جو مورث کے حق میں پایا گیا ہے کیونکہ قصاص میت کی زندگی ختم ہونے کے وقت واجب ہوتا ہے اور اس وقت میت کی ملک کی اہلیت کے بطلان کی وجہ سے صرف وہی چیز ثابت ہوگی جس کی طرف میت اپنی حاجت میں مضطر ہو (اور قصاص ایسا امر ہے جو اس کی حاجت کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس وہ و رثاء کے لیے ابتداء ثابت ہوگا نہ کہ انتقالاً) پس خلف، اصل سے جدا ہو گیا کیونکہ یہ دونوں اپنی اپنی حالت کے اعتبار سے مختلف ہیں اور احکام آخرت پس میت کے لیے اس میں زندوں کا حکم ہے کیونکہ قبر میت کے لیے حکم آخرت میں ایسے ہے جیسے رحم، پانی کے لیے اور مہم طفل کے لیے حکم دنیا میں ہے اگر مرنے والا نیک ہے تو اس کی قبر اس کے لیے جنت کا باغ ہے اور اگر بد ہے تو قبر اس کے لیے جہنم کا گڑھا ہے اور ہم اللہ تبارک و تعالیٰ سے امید رکھتے ہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ قبر کو ہمارے لیے اپنے فضل و کرم سے جنت کا باغ بنائے گا (آمین)

تقریر و تشریح قوله وَلِهَذَا تَعْلَقُ حَقُّ الْمَقْتُولِ بِالْأَيَّةِ الْمَعْنَى اس لیے کہ وہ احکام و حقوق جو میت کی حاجت کے لیے مشروع ہوئے ہیں وہ اس کے مرنے کے بعد بقدر اُس کے جس سے اس کی حاجت پوری ہو جائے اس کے لیے ملوک باقی رہتے ہیں) کہ جب کوئی شخص کسی آدمی کو قتل کر دے اور قتل بھی ایسا ہو جس سے قصاص آتا ہو یعنی قصداً کسی آدمی کو تیز دھار آئے سے قتل کرے تو اگر مقتول کے وارث قاتل سے صلح کر لیں یا بعض وارث معاف کر دیں تو یہ قصاص، دیت اور مال سے بدل جاتا ہے تو اس صورت میں یہ مال موروث بن جاتا ہے تو اس مال کا حکم بھی دیگر اموال کی طرح ہوگا حتیٰ کہ اس میت کے لیے وہ اس قدر باقی رہے گا جس سے اس کی حاجت پوری ہو جائے چنانچہ اس میں سے میت کا قرض ادا کیا جائے گا اور وصیتیں جاری ہوں گی اور اس کے بعد و رثاء میت کے نائب ہو کر کے بقیہ مال بطور وراثت کے حاصل کریں گے:

قوله وَانْ كَانَ الْأَصْلُ الْمَصْنُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَهَا مِنْ يَتَبَانَا چاہتے ہیں کہ قصاص اصل ہے اور یہ ابتداء و رثاء کا حق ہے کیونکہ جب قصاص ایسا امر ہے جو میت کی حاجت کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ قصاص، خون کے انتقام لینے کی غرض سے بطور سزا کے مشروع ہوا ہے تاکہ مقتول کے اولیاء کا دل ٹھنڈا ہو یا اس وجہ کہ قاتل کا شر

ان سے دُور ہو گیا ہے اور ایک اعتبار سے قتل کی جنایت ادلیا، یہی کے حق میں واقع ہوئی ہے کیونکہ یہ لوگ مقتول کی زندگی میں اُس سے نفع اٹھاتے تھے تو ہم نے وراثہ ہی کے لیے ابتداء قصاص کا حق ثابت کیا ہے یوں نہیں کہ اولاً میت کے لیے حق قصاص ثابت ہو پھر دوسرے حقوق کی طرح وراثہ کی طرف منتقل ہو (ماں اگر قصاص، مال سے بدل جائے تو اس کے ساتھ میت کا حق متعلق ہوتا ہے کماثر اور یہ احکام دنیا سے قم بالغ ہے) البتہ قصاص کا ثبوت ایسے سبب سے ہوا ہے جو کہ مورث یعنی مقتول کے حق میں پایا گیا ہے کیونکہ قاتل نے تو اسی کی زندگی تلف کی ہے حالانکہ یہ اپنی زندگی سے اپنے ادلیا کے انتفاع سے زیادہ منتفع ہوتا تھا پس اس اعتبار سے یہ جنایت من وجہ مقتول کے حق میں واقع ہوئی ہے حتیٰ کہ مجروح (زخمی) کا قصاص معاف کر دینا موت واقع ہونے سے پہلے صحیح ہے کیونکہ اسی کا ہلاک ہونا ہی تو قصاص کا سبب ہے اور وارث کا مجروح مورث کی موت واقع ہونے سے پہلے قصاص معاف کر دینا بھی صحیح ہے کیونکہ واجب ہونے والا قصاص وارث کا ہی حق ہے:

قوله لانه يجب عند القضاء الحيوة الم مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ قصاص ابتداء وراثہ کے لیے ثابت ہوتا ہے کماثر تقریر:

قوله ففارق الخلف الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب قصاص ابتداء وراثہ کے لیے ثابت ہوتا ہے تو چاہیے کہ دیت (جو کہ قصاص کے مال سے تبدیل ہونے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے) بھی وراثہ کے لیے ابتداء ثابت ہو کیونکہ دیت، قصاص کا خلف ہے اور خلف حکم میں اصل کے مفارق نہیں ہوتا اگر حالانکہ تم نے کہا ہے کہ اصل یعنی قصاص ابتداء وراثہ کا حق ہے اور خلف یعنی دیت ابتداء میت کا حق ہے الجواب اگر اصل اور خلف کا حال مختلف ہو تو وہ حکم میں بھی مختلف ہو سکتے ہیں اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ قصاص کے ساتھ میت کی حاجت متعلق نہیں ہے اور یہ شبہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا ہے اور دیت کے ساتھ میت کی حاجت کا تعلق ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ خلف کبھی اصل کے مخالف ہوتا ہے جبکہ ان دونوں کے احوال مختلف ہوں جیسا کہ وضوہ اصل ہے اور تیمم خلف ہے باوجود اس کے کہ تیمم اشتراطیت میں وضوہ کے مخالف ہے بایں طور کہ تیمم میں نیت شرط ہے اور وضوہ میں نہیں کیونکہ ان دونوں کا حال مختلف ہے وہ یہ کہ پانی مطہر بنفسہ ہے نیت کی طرف قنایہ نہیں ہے اور مٹی تو آلودہ کرنے والی ہے اس کے ساتھ حکماً طہارت حاصل ہوتی ہے یعنی مٹی کے ساتھ طہارت کے حصول کا حکم امر تعبیدی ہے لہذا یہ نیت کی طرف قنایہ ہے:

قولہ واما احکام الاخرۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے وہ احکام ذکر کرتے ہیں جن کا تعلق میت کی حاجت کے ساتھ ہے اور وہ آخرت کے احکام ہیں فرماتے ہیں کہ احکام آخرت میں میت کا حکم زندوں کی طرح ہے کیونکہ قبر میت کے لیے احکام آخرت کے حق میں اس طرح ہے جیسے رحم، پانی کے لیے اور گوارہ، بچے کے لیے دنیا کے حق میں ہے پس جس طرح پانی اور بچے کے لیے رحم اور گوارہ دنیا کی منازل میں سے پہلی منزل ہے اسی طرح میت کے لیے قبر آخرت کی منازل میں سے پہلی منزل ہے اور جس طرح پانی، رحم میں دنیاوی زندگی کے لیے رکھا گیا ہے اس کے لیے احکام دنیا جاری کیے جاتے ہیں حتیٰ کہ وہ ارث اور وصیت کا مستحق ہوتا ہے اسی طرح میت کو قبر میں آخرت کی زندگی کے لیے رکھا جاتا ہے اور اس کے لیے آخرت کے احکام جاری کیے جاتے ہیں پس اگر وہ سعید ہو تو اس کی قبر جنت کے باغوں میں ایک باغ بن جاتی ہے اور اگر وہ شقی ہو تو اس کی قبر جہنم کا گڑھا بن جاتی ہے اور ہمیں اللہ تبارک و تعالیٰ سے امید ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ ہمارے لیے ہمارے قبر کو اپنے بے پایاں فضل و کرم سے جنت کے باغوں سے باغ بنائے گا: اللہم اغفر لنا والحقنا بالصالحین واجعلنا فی زمرة العارفين حتیٰ لیستھلك ذاتنا فی ذاتک وصفاتنا فی صفاتک بوسيلة بنیک الکریم الرؤف الرحیم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم:

فصل فی العوارض المکتسبة أمّا الجمل فانواع اربعة جمل باطل بلاؤ
شبهه وهو الکفر وانه لا یصلح عذرا فی الاخره اصلا لانه مکابره
وجمود بعد وضوح الدلیل:

ترجمہ: یہ فصل عوارض مکتسبہ کے بیان میں ہے ان میں سے ایک جمل ہے پس وہ چار قسم ہے ایک وہ جمل ہے جو سراسر باطل ہے اور وہ کفر ہے اور وہ آخرت میں بالکل عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ وہ وضوح دلیل کے بعد مکابره اور انکار ہے:

تقریر و تشریح قولہ فصل فی العوارض الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب عوارض سہادیہ کے بیان سے

فارغ ہوئے تو اب عوارض مکتسبہ یعنی اُن عوارض کا بیان فرماتے ہیں جن کے حصول میں بندے کے کسب و اختیار کو دخل ہو اور ان عوارض مکتسبہ میں سے ایک جہل ہے اور جہل دو قسم ہے ایک جہل بسیط اور دوسرا جہل مرکب اور جہل بسیط کی تعریف یہ ہے کہ "عدم العلم عما من شأنہ العلم" اس صورت میں جہل اور علم میں ملکہ و عدم کا تقابل ہے اور جہل مرکب کی تعریف یہ ہے ہو اعتقاد جاذم غیر مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقتہ "اور جہل مرکب ایسا عیب ہے جس کا ازالہ تعلم سے ممکن نہیں ہے: باقی انسان کے اندر جہالت اصل ہونے کے باوجود یہاں اس کو عوارض میں سے اس لیے شمار کیا گیا ہے کہ یہ وصف، ماہیت انسان سے خارج ہے اور اس کو مکتسبہ سے اس لیے شمار کیا گیا ہے (اگرچہ یہ اصل خلقت میں بندے کے اختیار کے بغیر ہوتا ہے) کہ بندے نے اکتساب علم میں تقصیر کی ہے کیونکہ بندہ کسب علم کے ذریعہ جہل دور کرنے پر قادر تھا اس کا کسب علم ترک کرنا اور اس کا جہل پر استمرار اس امر کے بمنزلہ ہے کہ اس نے اپنے اختیار سے جہل کو اختیار کیا ہے پھر جہل بسیط چار قسم ہے اول وہ جہل ہے جو بلاشبہ باطل ہے اور وہ کفر ہے اور وہ آخرت میں بالکل عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کفر مکابرہ ہے یعنی دلائل کے ظہور اور اُن کا علم ہونے کے باوجود انکار ہے، کیونکہ آیات جو صانع کی وحدانیت اور اُس کی صفات کمالیہ پر دلالت کرنے والی ہیں بالکل ظاہرہ باہرہ ہیں کسی شاعر نے کتنا اچھا کہا ہے مد ففی کل شئ لہ شاهد: یدل علی انہ واحد: اور اسی طرح ایک عربی کا قول ہے: البعۃ تدل علی البعین و اثر الاقدام علی المسیر فالسما ذات ابراج والارض ذات فجاج تدلان علی الصانع اللطیف الخیر فالانکار بعد ذلک جحود: جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے "وجحدوا بها واستیقنتہا انفسہم ظلما و علوا" اور اسی طرح حضور پر نور سید الرسل حضرت محمد المصطفیٰ احمد المجتبیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رسالت و نبوت پر ادلہ ہیں اور وہ معجزات قاہرہ اور معنیات باہرہ ہیں جو ان کے زمانہ میں محسوسات تھیں اور ان کے بعد والے لوگوں کی نسبت سے اُس وقت سے لے کر قرنہ بعد قرن آن کے دن تک متواتر ہیں پس ان کا انکار محسوس کا انکار ہے اور اسی کو مکابرہ کہتے ہیں لہذا یہ جہل احکام آخرت میں عذر شمار نہیں ہوگا پس اس منکر کو عذاب کیا جائے گا باقی احکام دنیا میں یہ جہل عذر ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے حتیٰ کہ ذمی بن جانے کو قبول کر لینے کے بعد اس کافر سے قتل اور جس وغیرہ دنیوی عذاب روکنے کے سلسلے میں اس جہل کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے: بہر حال جہل کی یہ نوع دیگر انواع سے اشد ہے:

وَجَهْلٌ هُوَ ذُو نَةٍ لَكِنَّهُ بَاطِلٌ لَا يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الْأَخِرَةِ الْيَضَا وَهُوَ جَهْلٌ
صَاحِبُ الْهُوَى فِي صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَفِي أَحْكَامِ الْأَخِرَةِ وَجَهْلٌ الْبَاغِي لِأَنَّهُ
مُخَالَفٌ لِلدَّلِيلِ الْوَاضِعِ الَّذِي لَا شُبُهَةَ فِيهِ إِلَّا أَنَّهُ مُتَأَوَّلٌ بِالْقُرْآنِ فَكَانَ
دُونَ الْأَوَّلِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَوْ مِمَّنْ يَنْتَحِلُ الْإِسْلَامَ لَزِمَتْهُ
مَنَاطِرُهُ وَالزَّامَةُ فَكَمْ نَعْمَلُ بِتَأْوِيلِهِ الْفَاسِدِ وَقُلْنَا إِنَّ الْبَاغِيَ إِذَا أَتَلَفَ
مَالَ الْعَادِلِ أَوْ نَفْسَهُ وَلَا مَنَعَتْهُ لَهُ لِيَضْمَنُ وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْأَحْكَامِ تَلْزَمُهُ
وَكَذَلِكَ جَهْلٌ مَنْ خَالَفَ فِي اجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ أَوِ السُّنَنَةَ الْمَشْهُورَةَ مِنْ
عُلَمَاءِ الشَّرِيعَةِ أَوْ عَمَلَ بِالْغَرِيبِ مِنَ السُّنَنِ عَلَى خِلَافِ الْكِتَابِ أَوِ السُّنَنِ
الْمَشْهُورَةِ مَرْدُودٌ بَاطِلٌ لَيْسَ بِعُذْرٍ أَصْلًا مِثْلَ الْفُتَوَى بِبَيْعِ أُمَمَاتِ
الْأَوْلَادِ وَحَلِّ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا أَوْ الْقَصَاصِ بِالْقِسَامَةِ وَالْقَضَاءِ
بِشَاهِدٍ وَبَيِّنٍ ۝

ترجمہ: اور دوسری قسم وہ جہل ہے جو کفر سے کم ہے لیکن یہ بھی باطل ہے جو آخرت میں عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے
اور وہ صاحب ہستی کا جہل ہے جو اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات اور احکام آخرت کے بارے میں ہے اور باغی کا جہل ہے کیونکہ
اہل ہویٰ اور باغی دونوں میں سے ہر ایک ایسی دلیل واضح کی مخالفت کرتا ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر وہ قرآن کے
ساتھ تاویل کرنے والا ہے پس اس کا جہل اول کے جہل سے کم ہے لیکن جب ان دونوں میں سے ہر ایک مسلمانوں میں سے

ہے یا اہل اسلام کی طرف اپنی نسبت کرتا ہے تو ہمیں لازم ہے کہ ہم ان سے مناظرہ کر کے ان کی تاویل کو فاسد کریں اور دلیل سے الزام دیں پس ہم ان کی تاویل فاسد کے ساتھ عمل نہیں کریں گے اور ہم نے کہا ہے کہ باغی جب عادل کا مال ضائع کر دے یا اس کو قتل کر دے اور اس باغی کا لشکر نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا اور اسی طرح مسلمانوں کے باقی احکام اس پر لازماً جاری ہوں گے اور اسی طرح علماء شریعت میں سے اس مجتہد کا جمل مردود باطل ہے قطعاً عذر نہیں ہے جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ تعالیٰ یا سنت مشورہ کی مخالفت کرتا ہے یا اس حدیث غریب پر عمل کرتا ہے جو کتاب اللہ تعالیٰ یا سنت مشورہ کے خلاف ہے جیسے امحیات اولاد کی بیع کے درست ہونے کے ساتھ فتویٰ دینا اور جان ابو جہر کہ بسم اللہ اللہ اکبر چھوڑے ہوئے ذبیحہ کے حلال ہونے اور قصاص بالقسمہ اور ایک شاہد اور عین کے ساتھ فیصلہ کے ساتھ فتویٰ دینا:

تقریر و تشریح قولہ وجہل ھود و نہ الم مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسری قسم ذکر کرتے ہیں اور یہ جہل کافر کے جہل سے کم درجہ کا ہے لیکن یہ بھی باطل ہے اور آخرت میں عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور یہ جہل اہل ہونے کا جہل ہے جیسے معتزلہ کا جہل ہے کہ وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ عالم ہے لیکن علم اس کی صفت نہیں ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ قادر ہے لیکن قدرت اس کی صفت نہیں ہے اور قائل کے قول لیس بعالم اور لا علم لہ میں کوئی فرق نہیں ہے اور جیسے مشبہ کا جہل ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات حادثہ ہیں قابلہ للزوال ہیں جیسا کہ مخلوق کی صفات ہیں اور احکام آخرت میں ان کے جہل کی مثال جیسے معتزلہ کا جہل کہ وہ منکر و نکیر کے سوال اور عذاب قبر اور میزان کا انکار کرتے ہیں پس جہل کی قسم عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کیونکہ یہ اس دلیل کے مخالف ہے جو اس قدر واضح ہے کہ اس میں سمعاً اور عقلاً شبہ نہیں ہے سمعاً اس لیے کہ کثیر آیات اور احادیث صحیحہ جو اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات یعنی علم و قدرت وغیرہ پر دالہ ہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "اِنَّ اللہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "اِنَّ اللہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" اور اسی طرح آیات و احادیث صحیحہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے حوادث کی صفات سے تنزیہ پر دلالت کرتی ہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَیْسَ کَمَثَلِ شَیْءٍ اَلٰیۃِ" اور اسی طرح آیات و احادیث صحیحہ عذاب قبر اور میزان اور منکر و نکیر کے سوال کے ثبوت پر دالہ ہیں جیسا کہ حضرت امام بخاری اور حضرت امام مسلم اور اصحاب سنن اربعہ

رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے اور عقلاً اس لیے کہ محدثات جس طرح وجودِ صالح تعالیٰ پر دالہ ہیں اسی طرح یہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے علیم و قدیر و غیر ذلک من الصفات پر دالہ ہیں لہذا وضوح دلیل کے بعد اہل ہویٰ کا قول باطل اور جہل ہے پس جہل کفار کی طرح ان کا جہل بھی آخرت میں عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے :

قولہ وجہل الباغی الخ اس کا عطف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "جہل صاحب البصوی" پر ہے اور باغی وہ ہوتا ہے جو امام برحق کی طاعت سے خارج ہو جائے اور اپنے آپ کو حق پر اور امام کو باطل پر اعتقاد کرے جیسا کہ وہ لوگ جو حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ الکریم کی طاعت سے اپنی تاویلاتِ فاسدہ سے خارج ہو گئے تھے وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد سے تمسک کرتے تھے "ان المحکمہ الا للہ" اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد سے "ومن یعص اللہ ورسولہ یتعد حدودہ یدخلہ فادخالہا فیما" پس یہ جہل بھی عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ اہل ہویٰ اور باغی دونوں میں سے ہر ایک ایسی دلیل واضح کی مخالفت کرتا ہے جس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات اور عذابِ قبر اور منکر و نکیر کے سوال اور میزان کے ثبوت اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ الکریم اور دیگر خلفاء الرشیدین کی امامت پر اور ان کے حق پر ہونے پر دلیل ظاہر و باہر ہے اور اس کا مخالف، مکابر معاند ہے :

قولہ الا انہ متا قول الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ جب اہل ہویٰ اور باغی آیات اور احادیث مشورہ کی مخالفت کرتے ہیں تو ان کا جہل کفر سے کم کیوں ہے یہ بھی کفر ہونا چاہیے الجواب اہل ہویٰ اور باغی قرآن میں تاویل کر کے استدلال کرتے ہیں اگرچہ ان کی یہ تاویل فاسد ہے اس لیے ان کا جہل کفر سے کم ہے قولہ لکنہ لما کان من المسلمین الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ کرتے ہیں کہ جب ان دونوں میں سے ہر ایک کا جہل غیر صحیح ہے اور دلیل واضح کے مخالف ہے تو چاہیے کہ ہم پر ان کے ساتھ مناظرہ کرنا لازم نہ ہو الجواب : یہ لوگ جب مسلمان ہیں کیونکہ ہویٰ اور بغاوت کی وجہ سے مسلمان اسلام سے خارج نہیں ہوتا ہے جب تک کہ وہ حد سے تجاوز نہ کرے اور یا پھر یہ لوگ اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنے مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اگرچہ حقیقت میں کافر ہیں جیسے غلاۃ الروافض والمجسمہ والشیعیر یہ ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ ان کے ساتھ مناظرہ کریں اور دلیل سے ان کو قبولِ حق کا الزام دیں کیونکہ یہ لوگ اسلام کا دعویٰ کرتے ہیں اور اسلام کے حق ہونے کا اعتقاد

رکھتے ہیں تو ہمارے لیے ان کے ساتھ مناظرہ کرنا اور ان کو قبول حق کے بارے میں دلیل سے الزام دینا ممکن ہے لہذا ان کو ان کے نظریہ پر نہیں چھوڑا جاسکتا کیونکہ اگر ان سے مناظرہ نہ کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے ان کی تاویل کو تسلیم کر لیا ہے پس ان پر جمیع احکام شرع لازم ہوں گے بخلاف کافر کے کیونکہ اس کے ساتھ مناظرہ اور الزام کی ولایت منقطع ہے اس لیے کہ کافر تو اسلام کے حق ہونے کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا ہے لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم کافر پر اولہ شرعیہ سے احکام شرعیہ لازم قرار دیں :

قولہ فلعو فعل الخ یعنی جب صاحب ہولی اور باغی کو ان کے اپنے خود ساختہ اعتقاد پر نہیں چھوڑا جاسکتا بلکہ ان کے ساتھ مناظرہ کر کے اور ان کو قبول حق کے لیے دلیل سے الزام دے کر صحیح اعتقاد کی طرف لانا ضروری ہے تو ہم ان کی تاویل فاسد پر عمل نہیں کریں گے اور ہم نے کہا ہے کہ جب باغی کسی عادل دینی مسلمان غیر باغی کے مال یا اس کے نفس کو تلف کر دے درنحالیکہ وہ اس کو حلال سمجھتا ہے یاں تاویل کر اُس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے اور جو شخص گناہ کا ارتکاب کرے وہ کافر ہے اور کافر کا قتل کرنا حلال ہے اور اُس کے مال کا تلف کرنا جائز ہے، تو ہمارے نزدیک یہ تاویل فاسد ہے ہم اس پر عمل نہیں کریں گے پس ہم شخص مذکور کے نفس اور مال کے مباح ہونے کا قاتل مذکور کے حق میں اس کی تاویل سے حکم نہیں کریں گے بلکہ قاتل مذکور پر ضمان واجب ہے جبکہ اس کے ساتھ لشکر نہ ہو کیونکہ اسی صورت میں اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ضمان کی ادائیگی کے لیے جبر کرنا ممکن ہوگا اور اگر اُس کے ساتھ اُس کا حمایتی لشکر ہو تو بغاوت سے توہر کرنے کے بعد بھی اس سے بغاوت کے تلف کردہ جان و مال کا ضمان نہیں لیا جائے گا جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے (فائدہ : منعتہ کا معنی قوت، اور لشکر ہے اور المنعتہ مانع کی جمع ہے اور لشکر بھی اپنے مخالفین کے لیے مانع اور دافع ہوتا ہے اس لیے اس کو منعتہ کہتے ہیں) اور جس طرح باغی مذکور پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح باغی پر دیگر احکام بھی جاری ہوں گے جو کہ اہل اسلام پر جاری ہوتے ہیں کیونکہ وہ مسلمان ہے اور مدعی اسلام ہے اور اس پر ولایت الزام باقی ہے :

قولہ وكذلك جمل من خلف الخ یعنی صاحب ہولی اور باغی کے جمل کی طرح اُس مجتہد کا جمل مردود و باطل ہے اور عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ تعالیٰ یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی ہو یا حدیث غریب پر عمل کیا ہو جو کہ کتاب اللہ تعالیٰ یا سنت مشہورہ کے خلاف ہے جیسے اہمات اولاد کی بیع صحیح ہونے کا تنویلی

دینا: تو داؤد اصفہانی اور ان کے متبعین نے امہات اولاد کی بیع کو جائز قرار دیا ہے اور حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے تمسک کیلئے کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ میں امہات اولاد کی بیع کرتے تھے اور دوسری بات یہ ہے کہ اُم ولد یقیناً مملوکہ ہے اور ولادت سے ملکیت کا ارتفاع مشکوک ہے: تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث مشہورہ کے مخالف ہے یعنی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لونڈی کے بارے فرمایا تھا جس نے اپنے مولیٰ کے نطفہ سے بچہ جنا تھا، ہی معتقہ عن دبر منہ، کہ مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ آزاد ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: «اذا ولدت امۃ الرجل منہ فہی معتقہ عن دبر منہ او بعدہ رواہ الدارمی اور اسی طرح حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے: «ایما ولیدة ولدت من سیدھا فانہ لا یبیبھا ولا یرثھا ولا یؤد ثھا وهو لیستمتع منھا فاذا مات فہی حرة رواہ مالک فی مؤطاہ» بہر حال وہ آثار جو ام ولد کی بیع کے منع ہونے پر دلالت کرتے ہیں وہ مشہورہ ہیں اور قرن ثانی نے ان کو قبول کیا ہے باقی رہی حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تو وہ منسوخ ہے کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا ہے: «فلما کان عمر فہما ناعنہ فانتھینا رواہ ابو داؤد» تو یہ اس امر میں صریح ہے کہ اس حدیث کے نسخ کی خبر اکثر لوگوں تک نہیں پہنچی تو جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا زمانہ آیا اور لوگوں کا اس امر یعنی ام ولد کے بارے میں تعامل زیادہ ہو گیا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں کو حدیث جابر کے نسخ کے بارے خبردار کیا تو لوگ ام ولد کی بیع سے رُک گئے، لہذا ام ولد کی بیع کے جواز کا فتویٰ دینا حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بناء پر سُنّت مشہورہ اور اجماع امت کے مخالف ہے: **قولہ وحل متروک** الخ اس کا عطف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول: «بیع امہات الاولاد» پر ہے یہ مثال کتاب اللسک خلاف کی ہے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے کہ کوئی مسلمان شخص جان بوجھ کر ذبیحہ پر بسم اللہ چھوڑ دے تو وہ ذبیحہ حلال ہے وہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے تمسک کرتے ہیں: «تسمیۃ اللہ تعالیٰ فی قلب کل امرء مؤمن» کہ ہر بندہ مؤمن کے دل میں اللہ تعالیٰ کا نام ہوتا ہے، اور دوسرے وہ بھول کر ذبیحہ پر بسم اللہ کے چھوڑنے پر قیاس کرتے ہیں اور ہم ان کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ کتاب اللہ کے مخالف ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: «ولا تأکلوا مما لوی ذکر

ام اللہ علیہ، باقی رہا عامد کانی پر قیاس تو یہ غیر صحیح ہے، کمالاً یخفی :

قوله والفضاض بالمقسامة: یعنی ایک محلہ میں ایک شخص قتل شدہ ملا جس کے قاتل کا کسی کو علم نہیں ہے تو اہل محلہ میں سے پچاس اشخاص کو قسم اٹھانے کو کہا جائے گا اگر وہ قسم اٹھالیں تو اہل محلہ پر دیت ہے اور جو انکار کرے تو اس کو قیدی میں رکھا جائے تا وقتیکہ وہ قسم اٹھالے اور صورت مذکورہ میں کہ حالت میں بھی قصاص واجب نہیں ہوتا ہے یہ تو ہمارے نزدیک ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں قول جدید یہ ہے کہ اگر مقتول اور اہل محلہ کے درمیان عدوت ہو تو مقتول کے اولیاء پچاس قبیس اٹھائیں تو ان کے لیے مدعی علیہ پر دیت کا فیصلہ کیا جائے گا خواہ دعویٰ عدا کا ہو یا خطا کا اور قول قدیم یہ ہے کہ جب اولیاء مقتول پچاس قبیس اٹھالیں کہ انہوں نے اس کو عدا قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کے لیے قصاص ہوگا اور یہی قول امام مالک و امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے اور اگر مقتول کے اولیاء قسم اٹھانے سے انکار کر دیں تو اہل محلہ کو قسم اٹھانے کے لیے کہا جائے پس اگر انہوں نے قسم اٹھالی تو یہ بڑی ہو جائیں گے اور اگر انکار کر دیا تو ان پر دیت واجب ہوگی: ہذا تخیر المذہبین واما دلالتہم فمذکورۃ فی مطولات الفن وکل واحد

یحصل الاخر فیما خالف ویقول انه مخالف للسنة :

قوله والقضاء الخ: یعنی حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ فتویٰ کہ مدعی کی جانب سے ایک شاہد اور یمین پر فیصلہ جائز ہے جبکہ اس کے پاس دوسرا شاہد نہ ہو اس روایت پر عمل کرتے ہوئے کہ خود حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس کے ساتھ فیصلہ فرمایا ہے (اس کو امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے) اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کتاب اللہ کے مخالف ہے وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "واستشهدوا شہیدین من رجالکم" اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد تک "ذلکم اقسط عند اللہ واقوم للشہادة واحفی الاثر تابوا" اور یہ حدیث مشہورہ کے بھی مخالف ہے اور وہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" رواہ البیہقی بسند صحیح و احمد فی مسندہ والمسلم وفيہ ولكن الیمین علی المدعی علیہ، یعنی شہادت پیش کرنا صرف مدعی کے ذمہ ہے اور بیتی نہ ہونے کی صورت میں قسم صرف مدعی علیہ پر ہے بہر حال ان مسائل اور ان کے نظائر میں اگر مخالف نے قیاس پر اعتماد کیا ہے تو وہ اس کا اپنا ایسا اجتہاد ہے جو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف ہے اور اگر اس نے حدیث پر اعتماد کیا ہے تو وہ اس کا حدیث غریب پر عمل ہے جو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف ہے

وکل ذلک جہل لا یصلح عذراً کذا فی غایتہ التحقیق وف نورالانوار وقد نقلنا اصل هذا
 علی نحو ما قال اسلافنا وان کنا لم نجد علیہ یعنی اس مقام پر ائمہ مجتہدین و علماء شریعت کی شان میں نظام
 علماء سلف نے جو کچھ فرمایا ہے ہم نے صرف اس کو نقل کر دیا ہے ورنہ ہم میں یہ طاقت اور جرأت نہیں ہے کہ ہم ان کی طرف
 جہل کی نسبت کریں (باوجودیکہ ان میں صحیح توجہات کی گنجائش موجود ہے) ہم تو ان بزرگوں کے بعد والے لوگوں کے بارے
 یہ کہنا حق سمجھتے ہیں چہ نسبت خال را بعالم پاک :

وَالثَّالِثُ جَهْلٌ يَصْلَحُ شُبْهَةً وَهُوَ الْجَهْلُ فِي مَوْضِعِ الْاجْتِهَادِ الصَّحِيحِ أَوْ
 فِي مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ كَالْمُحْتَاجِ إِذَا افْطَرَ عَلَى ظَنٍّ أَنَّ الْحِجَامَةَ فِطْرَةٌ لَمْ تَلْزَمُهُ
 الْكُفَّارَةُ لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ اجْتِهَادٍ وَمَنْ زَنَى بِجَارِيَةٍ وَلَدَهُ عَلَى ظَنٍّ
 أَنَّهَا حَلَلٌ لَهُ لَمْ يَلْزَمُهُ الْحَدُّ لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ اجْتِهَادٍ وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ
 جَهْلٌ يَصْلَحُ عَذْرًا وَهُوَ جَهْلٌ مَنْ اسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ فَإِنَّهُ يَكُونُ عَذْرًا
 لَهُ فِي شَرَائِعِ لَدُنَّ غَيْرِ مُقْصِرٍ لِحِفَاءِ الدَّلِيلِ وَكَذَلِكَ جَهْلُ الْوَكِيلِ وَالْمَأْزُونِ
 بِالْإِطْلَاقِ وَضِدِّهِ وَجَهْلُ الشَّفِيعِ بِالْبَيْعِ وَالْمَوْلَى بِجِنَايَةِ الْعَبْدِ وَالْبَكْرُ بِالْإِنْكَاحِ
 وَالْأَمَةُ الْمُنْكَوْحَةُ بِخِيَارِ الْعَتَقِ بِخِلَافِ الْجَهْلِ بِخِيَارِ الْبُلُوغِ عَلَى مَا عُرِفَ :

ترجمہ : اور تیسری قسم وہ جہل ہے جو شبہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے (اور یہ دو قسم ہے) ایک وہ جہل ہے جو اجتہاد
 صحیح کے موضع میں ہو اور دوسرا وہ جہل ہے جو موضع اشتباہ میں ہو جیسے سیٹل لگانے والا (روزے دار) جب روزہ
 افطار کرے (جان بوجھ کر) یہ خیال کرے کہ سیٹل لگانے کی وجہ سے اس کا روزہ پہلے ہی ٹوٹ چکا ہے تو اس افطار کی بناء

پر کفارہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہ جہل اجتہادِ صحیح کے موضوع میں ہے اور جیسے کوئی شخص اپنے باپ کو لونڈی سے زنا کر لے یہ گمان کر کے کہ یہ لونڈی اس کے حق میں بھی حلال ہے تو اس پر حد لازم نہیں ہوگی کیونکہ یہ جہل موضوعِ اشتباہ میں ہے اور جو تھی قسم وہ جہل ہے جو عند ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ اُس شخص کا جہل ہے جو دار الحرب میں اسلام لایا ہو (اور ابھی تک دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کی ہو) پس یہ جہل احکام شرعیہ اور عبادات میں عذر شمار ہوگا کیونکہ شخص مذکور خفاء دلیل کی بناء پر تقصیر کرنے والا نہیں ہے: اور اسی طرح وکیل اور عبدِ ماذون کا جہل اذن ملنے اور سلب ہونے کے بارے میں اور شیعی کا جہل بیع کے بارے میں اور مولیٰ کا جہل عہد کی جنایت کے بارے میں اور بارگہ (بالغہ) کا جہل ولی کے نکاح دینے کے بارے میں اور لونڈی منکوحہ کا جہل خیالِ عتق کے بارے میں عذر شمار ہوگا بخلاف اُس جہل کے جو خیالِ بلوغ کے بارے میں ہے کہ وہ عذر شمار نہیں ہوگا علی ما عرف:

تقریر و تشریح قولہ والثالث جہل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے جہل کی تیسری قسم ذکر کرتے ہیں یہ وہ جہل ہے جو موجبِ شبہ ہونے کے قابل ہے جس شبہ کی وجہ سے حدود اور کفارات ساقط ہو جاتے ہیں اور یہ جہل دو قسم ہے: ایک وہ جہل ہے جو اجتہادِ صحیح کے موضوع میں ہو بایں طور کہ یہ مقام مجتہدین کے اجتہاد کا موضوع ہو اور منصوص علیہ نہ ہو بشرطیکہ یہ اجتہاد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مخالف نہ ہو اور یہی اجتہادِ صحیح سے مراد ہے) پس جہل اس موضوع میں عذر شمار ہوگا کیونکہ یہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مخالف نہیں ہے اور رائے کے محتمل ہونے کی وجہ سے اس میں خفاء ہے ہاں اگر محل منصوص علیہ ہو تو پھر جہل عذر شمار نہیں ہوگا کیونکہ تقصیر اس کی اپنی طرف سے واقع ہوئی ہے کہ اس نے نص کو طلب نہیں کیا ہے:

قولہ اوفی موضع الشبہ: یہ دوسری قسم کا بیان ہے کہ جہل ایسے موضع میں ہو کہ جہاں اجتہاد نہیں پایا گیا لیکن یہ موضع موضعِ اشتباہ و خفاء ہے لہذا اس جہل کو عذر شمار کرنا صحیح ہے:

قولہ کالمحتجہ الخ: یہ قسم اول یعنی جہل فی موضع الاجتہادِ صحیح کی نظیر ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک روزہ دار نے ماہ رمضان میں سنگیاں یعنی کچھ نگوئے پھر اُس نے گمان کیا کہ سنگیوں کی وجہ سے میرا روزہ ٹوٹ گیا ہے پھر اُس نے سنگیاں نگوئے کے بعد قصداً روزہ افطار کر لیا تو شخص مذکور پر کفارہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہ محل اجتہادِ صحیح کا موضع ہے

کیونکہ بعض ائمہ جس طرح کہ امام اوزاعی رحمہ اللہ تعالیٰ اس طرف گئے ہیں کہ سنگیاں لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اخطر الحاجہ والمجوم رواہ الترمذی"، یعنی سنگیاں لگانے والا اور سنگیاں لگوانے والا دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا "اور سہاری اخاف کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو حضرت امام بخاری اور دیگر محدثین کرام نے روایت کیا ہے "وهو ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يحتجم وهو محرم ويحتجم وهو صائئ" یعنی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سنگیاں لگوائیں در انحالیکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حرم تھے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سنگیاں لگوائیں در انحالیکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم روزہ دار تھے تو معلوم ہوا کہ سنگیاں لگوانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا باقی جس حدیث کو امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے اس کا محل اور ہے تو چونکہ یہ اجتہاد صحیح کا موضوع ہے اس لیے اگر کسی حنفی نے اپنے مذہب سے ناواقفیت کی بناء پر سنگیاں لگوانے کے بعد روزہ ٹوٹنے کے گمان سے عمدہ کھاپی لیا تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا:

قوله ومن ذنبي ۱۰ یہ قسم ثانی یعنی جہل فی موضع الشبہ کی مثال ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے باپ کی لونڈی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ لونڈی اس کے لیے بھی حلال ہے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے موضع میں یہ گمان کیا ہے کیونکہ باپ اور بیٹے میں عموماً املاک متصلا یعنی ملحق ہوتی ہیں اور ان میں منافع مشترک ہوتے ہیں تو یہاں اس شبہ کی گنجائش ہے کہ شخص مذکور یہ گمان کر لے کہ جب یہ لونڈی میرے والد کے لیے حلال ہے تو میرے لیے بھی حلال ہوگی بایں وجہ کہ یہ لونڈی جب اصل کے لیے حلال ہے تو جزء کے لیے بھی حلال ہوگی جس طرح کہ ایک کو دوسرے کے مال سے نفع اٹھانا جائز ہے لیکن بٹیا اگر یہ جانتا ہو کہ باپ کی لونڈی اس کے لیے حلال نہیں ہے تو اس وقت اس پر حد واجب ہوگی: فائدہ، وہ شبہ جو حد کو ساقط کر دیتا ہے دو قسم ہے ایک شبہ فی الفعل ہے اس کا نام "شبہ اشتباہ" ہے کیونکہ یہ شبہ، اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے اور وہ عدم دلیل کو دلیل گمان کرتا ہے تو اس میں ظن کا ہونا ضروری ہوتا ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو جیسا کہ صورت مذکورہ میں ہے اور اسی قسم سے یہ صورت ہے کہ ایک شخص اپنی زوجہ یا اپنی والدہ کی لونڈی سے وطی کرے اس گمان پر کہ یہ میرے لیے حلال ہے اور دوسری قسم شبہ فی المحل ہے اس کا نام "شبہ دلیل" ہے اور وہ یہ ہے کہ فی ذاتہ دلیل نافی للحرمت پائی گئی ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے حکم متخلف ہو اور یہ قسم ظن پر موقوف نہیں ہے جیسے باپ اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کرے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی اگرچہ وہ یہ کہتا ہو کہ مجھے اس کا علم تھا کہ یہ لونڈی میرے لیے

حرام ہے کیونکہ اس شبہ میں مؤثر ایک دلیل شرعی ہے اور وہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "انت و مالک لہ بیک رواہ ابن ماجہ بسند صحیح نص علیہ ابن القطان والمنذری والطبرانی فی الاصح والبیہقی فی دلائل النبوة وهو قائل مع علم الحرمة فیؤثر فی سقوط الحد ویثبت بہ النسب اذا دعی ویصیر المجاریہ ام ولدہ" والمصنف رحمہ اللہ تعالیٰ لو یتعرض لهذا القسم لشرحتہ :

قوله والنوع الرابع المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے جہل کی چھٹی قسم کا ذکر کرتے ہیں جو کہ عذر ہونے کا صلح ہے اور یہ اس شخص کا جہل ہے جو دار الحرب میں مسلمان ہوا اور اس نے ابھی تک ہماری طرف ہجرت نہیں کی ہے پس یہ جہل اس کے لیے احکام شرعیہ اور عبادات جیسے صوم و صلوٰۃ اور حج و زکوٰۃ کے بارے عذر ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ مسلمان ہونے کے بعد کچھ عرصہ دار الحرب میں ہی ٹھہرا رہا اور اسے احکام شرعیہ کے وجوب کا علم نہ ہو سکا جس کی بناء پر اس نے نماز نہیں پڑھی اور نہ روزہ رکھا تو اس پر ان کی قضاء واجب نہیں ہے کیونکہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی طرف تفصیر کی نسبت نہیں کی جائے گی کیونکہ دلیل سے مراد خطاب ہے اور خطاب نہ تو حقیقتہً اس تک پہنچا ہے اور نہ تقدیراً اس لیے کہ "بلوغ دلیل" حقیقتہً سماع سے ہوتا ہے اور یہاں سماع نہیں پایا گیا اور "بلوغ دلیل" تقدیراً شہرت سے ہوتا ہے اور دار الحرب میں ان احکام کی شہرت بھی نہیں ہے کیونکہ دار الحرب احکام اسلامیہ کی شہرت و اشاعت کی جگہ نہیں ہے لہذا شخص مذکور کا جہل بالخطاب عذر شمار ہوگا پس اس جہل کی بناء پر اس کا مواخذہ نہیں ہوگا :

قوله وكذلك جہل الوکیل الخ یعنی جس طرح اس شخص کا جہل عذر شمار ہوتا ہے جو دار الحرب میں مسلمان ہوا اور ابھی تک ہماری طرف ہجرت نہیں کی ہے اسی طرح اس وکیل اور عہدہ ماذن کا جہل عذر شمار ہوگا جس وکیل کو وکالت ملنے یا وکالت سے معزل ہونے اور غلام کو تجارت کا اذن ملنے یا اس سے روک دینے جانے کی خبر اطلاع نہ ہو اگر یہ دونوں اطلاع پہنچنے سے قبل کچھ تصرف کر لیں تو ان دونوں کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا چنانچہ صورت اولیٰ میں وکیل کا تصرف مؤکل پر اور عہدہ کا تصرف مولیٰ پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مؤکل اور مولیٰ کی جانب سے اجازت ملنا ان دونوں کو معلوم نہیں تھا لہذا اس تصرف کا اعتبار نہیں ہوگا اور دوسری صورت میں ان کا تصرف مؤکل اور مولیٰ پر نافذ ہوگا کیونکہ وکیل کو معزل ہونے کی اور غلام کو حجر کی اطلاع نہیں پہنچی ہے اس لیے ان کو ضرر سے بچایا جائے گا۔ تنبیہ متین میں لفظ الاطلاق سے مراد وکیل کو وکالت اور عہدہ کا اذن تجارت دینا ہے اور ضدہ سے مراد وکیل کو وکالت سے معزل اور عہدہ کو تجارت سے روکنا مراد ہے :

قولہ وجہل الشفیع بالبیع: اور اسی طرح بیع کے بارے میں شفیع کا جہل عذر شمار ہوگا یا اس طور کہ جب تک اس کو بیع کی اطلاع نہ ہو اس وقت تک شفیع کے طلب شفیع سے خاموش رہنے کو عذر شمار کیا جائے گا اور بیع کے علم ہو جانے کے بعد طلب شفیع سے خاموش رہنے کو عذر شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ اس خاموشی سے حق شفیع باطل ہو جائے گا :

قولہ والمولیٰ بجنایۃ العبد: اور اسی طرح اگر کسی غلام نے جنایت کی اور مولیٰ کو علم نہیں تھا کہ یہ غلام جانی ہے اور مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو اس صورت میں مولیٰ کا جہل عذر شمار ہوگا حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے جنایت کے علم ہونے سے پہلے عذر نہ کر کے آزاد کر دیا تو مولیٰ پر فداء واجب نہیں ہوگا بلکہ اس پر اس کی قیمت اور ارش میں سے اقل واجب ہوگا اور اس کا جہل بالجنایت عذر شمار ہوگا :

قولہ والبکر بالانکاح: اور اسی طرح بکرہ (یعنی بالغ) کا جہل ولی کے نکاح دینے کے بارے میں عذر شمار ہوگا حتیٰ کہ اس کی سکت اس کو اپنے نکاح کے علم ہونے سے پہلے رضائے نکاح تصور نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں دلیل خفی ہے اور یہ حکم اس وقت ہے جب صغیرہ کا نکاح باپ یا دادا نے غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ کیا ہو یا باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے اس کا نکاح کفو میں مہر مثل کے ساتھ کیا ہو کیونکہ اگر اس کا نکاح باپ یا دادا کا غیر غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ کرے تو اصلاً یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا نہ اقل اور جب باپ یا دادا اس کا نکاح کفو میں مہر مثل کے ساتھ کریں تو بالغ ہونے کے بعد اس کے لیے قطعاً اختیار فسخ نہیں ہوگا کیونکہ باپ اور دادا میں اس کے بارے میں کمال شفقت پائی جاتی ہے :

قولہ والامۃ المنکوحۃ بخیار العتق: اور اسی طرح منکوحہ لونڈی کا جہل خیار عتق کے بارے میں عذر شمار ہوگا یعنی شادی شدہ لونڈی جب آزادی ہو جائے تو اس کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے شوہر کے نکاح میں رہے یا اس سے جدا ہو جائے تو اگر اس لونڈی کو آزادی کی خبر یا شرع شریف کا عطا کردہ خیار عتق کا علم نہ ہو تو اس ناواقفیت اور جہل کو عذر شمار کیا جائے گا پھر جب اس کو اپنی آزادی یا مسئلہ خیار عتق کا علم ہوگا تو اسی وقت اس کو خیار عتق حاصل ہوگا کیونکہ فقط مولیٰ ہی اس لونڈی کو آزاد کرنے کا مالک ہے اس لیے لونڈی کو اطلاع نہ ہونے کا قوی امکان موجود ہے اور لونڈی چونکہ ہر وقت اپنے مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لیے شرع شریف کے احکام کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے اس کو فرصت نہیں مل سکتی اور ان مسائل میں مسئلہ خیار عتق بھی داخل ہے لہذا اس کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا :

قولہ بخلاف الجہل بخیار البلوغ علی ماعرف: یعنی اگر صغیرہ حرہ کا بچپن میں نکاح کر دیا گیا ہو اور اس کو

اپنے نکاح کا علم ہو مگر بالغ ہونے کے وقت اُس کو اس امر کا علم نہیں ہے کہ اُس کو خیال بلوغ یعنی اختیار فسخ نکاح حاصل ہے تو اس کا جہل عذر شمار نہیں ہوگا کیونکہ یہ دارالاسلام میں رہتی ہے اور دارالاسلام میں احکام شرعیہ کی شہرت و اشاعت ہوتی ہے اور یہ چونکہ آزاد ہے اس کو احکام شرعیہ کے سیکھنے میں کوئی امر مانع نہیں ہے لہذا اس کا جہل جس میں اس کی اپنی تقصیر و دخل ہے اس کے لیے عذر شمار نہیں ہوگا البتہ اگر اُس کو بالغ ہونے کے وقت اپنے نکاح ہی کا علم نہ ہو تو نکاح کی خبر معلوم ہونے تک یہ جہل اس کے حق میں عذر شمار ہوگا اور یہی حکم صغیر حرہ کا حکم ہے:

وَأَمَّا السُّكْرُ فَهُوَ نَوْعَانِ سُكْرٌ بِطَرِيقِ مُبَاحٍ كَشَرْبِ الدَّوَاءِ وَشَرْبِ
الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرُّوَانَهُ بِمَنْزِلَةِ الْأَعْمَاءِ وَسُكْرٌ بِطَرِيقِ مُحْظُورٍ وَأَنَّهُ لَا يُنَافِي
الْخُطَابَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ
سُكَارَىٰ فَلَا يُبْطِلُ شَيْئًا مِنَ الْهَلِيَّةِ وَتَلَزَمَهُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ
تَصَرُّفَاتُهُ كُلُّهَا إِلَّا الرَّدَّ اِسْتِحْسَانًا وَالْإِقْرَارُ بِالْحُدُودِ وَالْخَالِصَةُ لِلَّهِ تَعَالَى
لَإِنَّ السُّكَرَانَ لَا يَكَادُ يَتَبَيَّنُ عَلَى شَيْءٍ فَأَقِيمِ السُّكْرُ مَقَامَ الرَّجُوعِ
فَيَعْمَلْ فِيمَا يَحْتَمِلُ الرَّجُوعُ :

ترجمہ: اور دوسرا عارض سُکر ہے اس کی دو قسمیں ہیں اَوَّل وہ سُکر یعنی نشہ ہے جو مبلح طریقہ سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دواء کا پینا اور مُکْرَہ اور مُضْطَرُّ کا شراب پینا تو یہ بمنزلہ بیہوشی کے ہے اور دوم وہ نشہ ہے جو ممنوع طریقہ سے حاصل ہو اور یہ اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے ”یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وَاَنْتُمْ سُكَارَىٰ“ یعنی اے ایمان والو! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ (نماز پڑھو) پس نشہ اہلیت کو باطل نہیں کرتا ہے اور اس پر شرع شریف کے تمام احکام لازم ہیں اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہیں سوائے ارتداد کے

استحساناً اور ایسی حدود کے اقرار کے جو خالص حقوق اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ نشہ والے کو کسی بات پر قرار نہیں ہوتا ہے تو نشہ کو رجوع کے قائم مقام کیا گیا ہے تو نشہ اُس چیز میں عمل کرے گا جو رجوع کا احتمال رکھتی ہے :

تقریر و تشریح قولہ واما السكر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے عواض مکتسبہ میں سے دوسرے عاوض کا بیان فرماتے ہیں اور وہ سُکر ہے (یعنی نشہ) اور سُکر کی تعریف میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک سُکر کی تعریف یہ ہے "هو غفلة تلتحق بالانسان من الطرب والنشاط وفتور الاعضاء من غير مرض وعلة" یعنی سُکر ایسی غفلت کا نام ہے جو انسان کو خوشی و مستی کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے جس سے انسان کے اعضاء میں بغیر کسی بیماری کے فترت آجاتا ہے اور بعض سُکر کی یہ تعریف کرتے ہیں "هو سرور يغلب على العقل من غير ان يزنوله" یعنی سُکر ایسا سرور ہے جو عقل کو زائل کیے بغیر اس پر غالب آجاتا ہے اور صاحب التلویح کے نزدیک سُکر کی یہ تعریف ہے "هي حالة تعرض للانسان من امتلاء ما غمر من الماء بخمرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبیحة" یعنی سُکر اُس حالت کو کہتے ہیں جو انسان کو ان بخارات کے اس کے دماغ کو ڈھانپ لینے کی وجہ سے عاوض ہوتی ہے جو اس کے دماغ کی طرف چڑھتے ہیں پس انسان کے دماغ کے ساتھ اس کی عقل جو کہ امور حسنة اور قبیحہ کے درمیان تمیز ہے معطل ہو کر رہ جاتی ہے اور سُکر بالاتفاق حرام ہے مگر اس کی طرف طریق مغنی کبھی مباح ہوتا ہے اور کبھی منوع اسی بناء پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فهو فوعان الخ کہ سُکر دو قسم ہے اول وہ سُکر جو مباح شئی کے پینے سے حاصل ہو جیسے (نشہ آور) دواء کا پینا جیسے بھنگ اور افیون کا پینا علماء متقدمین کے نزدیک مباح ہے مگر متاخرین کے نزدیک جائز نہیں ہے اور جیسے مکہ اور مضطر کا شراب پینا اور مکہ سے مراد وہ شخص ہے جس کو قتل کر دینے یا جہم کے کسی عضو کو قطع کر دینے کی صریح دھمکی دے کر شراب پینے پر مجبور کیا جائے اور مضطر سے مراد وہ شخص ہے جو پیاس سے بے قرار ہو کر شراب پینے پر مجبور ہو اور اس کا حکم انشاء یعنی بے ہوشی کے حکم کی طرح ہے یعنی وہ سُکر جو مباح طریقہ سے حاصل ہو وہ بمنزلہ انشاء کے ہے حتیٰ کہ اس کی طلاق، حقائق وغیرہ دیگر تصرفات صحیح نہیں ہوں گے کیونکہ یہ سُکر لہو کی جنس سے نہیں ہے لہذا یہ اقسام مرض سے شمار ہوگا : اول قسم دوم وہ سُکر ہے جو منوع طریقہ سے حاصل ہو یعنی جو ہر حرام چیز پینے سے حاصل ہو جیسے خمر اور دوسری مسکرات خمرہ ہیں :

قوله وان لا یمنافی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے سُکر کا "منافی اہلیت" نہ ہونا بیان فرماتے ہیں کہ یہ اہلیتِ خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "یا ایہا الذین امنوا لا تقر بوا الصلوٰۃ وانتم سکاری" یعنی اے ایمان والو نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ "اس مقام پر صاحب الثانی فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ کے ساتھ استدلال اُس صورت پر تمام ہوتا ہے جب خطاب مذکور حالتِ سُکر میں تسلیم کیا جائے اور جب خطاب مذکور حالتِ صحیح یعنی نشہ نہ ہونے کی حالت میں تسلیم کیا جائے تو یہ استدلال تام نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت پر معنی یہ ہوگا "لا تسکر و احق تصلوا سکاری" اور یہ اس لیے کہ جب بھی ایسے امر پر وارد ہو جو شرعاً واجب ہے درنا مالیکہ و د امر غیر واجب کے ساتھ مقید ہے تو نہیں کو امر غیر واجب کی طرف پھیرا جاتا ہے؛ لہذا اس صورت پر استدلال بالاجماع ہوگا سوال یہ بات فقہاء کرام کے اس قول کے مخالف ہے فہم المکلف الخطاب شرط التکلیف "یعنی مکلف کا خطاب کو سمجھنا تکلیف کی شرط ہے اور سُکران (نشہ والا) خطاب کو نہیں سمجھتا کیونکہ اس کی عقل جو کہ امرِ حسنہ اور قبیح میں تمیز ہے معطل ہے جیسا کہ حضرت علامہ التفثانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے التبیان میں فرمایا ہے الجواب جن حضرات کے نزدیک سُکر کی حالت میں عقل زائل نہیں ہوتی ہے اس سُکران خطاب کو سمجھنا ہے ان کے قول پر اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے اور جن حضرات کے نزدیک سُکر کی حالت میں عقل معطل ہو جاتی ہے اُن کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ سُکران کو امرِ منوع کے ارتکاب کی وجہ سے زجرِ مکلف قرار دیا گیا ہے اور اس امر پر حضرت اتقی السبکی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح منہاج میں نص کی ہے کہ اسی بسکرہ کو تعلیظاً مکلف قرار دیا جاتا ہے:

قوله فلا یبطل الخ یعنی جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ سُکران مکلف ہے تو سُکر اہلیت کو باطل نہیں کرے گا تو اس پر شریعت کے تمام احکام جیسے نماز و روزہ وغیرہ لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات جیسے طلاق و عتاق اور بیع و شراء نافذ ہوں گے اور لزوم احکام اور تصرفات کا نفاذ اس لیے ہے تاکہ یہ حرام کے ارتکاب سے باز رہے اور اس کو تنبیہ ہو جائے کہ اس قسم کا حرام نشہ احکام شرعیہ کے ابطال کے لیے عذر نہیں ہو سکتا:

قوله الا الردۃ استحساناً الخ یعنی جب سُکران مرتد ہو جائے اور سُکر کی حالت میں کلمہ کفر اپنی زبان سے نکلے تو استحساناً اُس پر کفر کا حکم نہیں دیا جائے گا وجہ استحسان یہ ہے کہ ارتداد اعتقاد بدل جانے کو کہتے ہیں اور یہ قصد و ارادہ پر مبنی ہے اور سُکران اگرچہ زجرِ احکام میں مخاطب و مکلف ہے لیکن سُکر کی حالت میں جو کچھ کہتا ہے اُس پر اُس کا اعتقاد اور

قصد و ارادہ نہیں پایا جاتا اور اسی طرح سکران اگر ایسی حدود کا اقرار کرے جو خالص اللہ تبارک و تعالیٰ کے حقوق ہیں جیسے شرب خمر و زنا و سرقہ تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ حد اس وقت واجب ہوتی ہے جب قائل اپنے اقرار پر ثبات رہے اور سکران کو تو اپنی کسی بات پر قرار و ثبات نہیں ہوتا کیا تجھے اس بات کا علم نہیں ہے کہ علماء عظام نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ سکر، تعطل و زوال عقل سے متحقق ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اشیاء میں امتیاز نہ کر سکے اور زمین کو آسمان سے پہچان نہ سکے تو اس حالت میں وہ کسی بات پر کیسے ثابت رہ سکتا ہے کیونکہ ثبات و قرار تو عقل اور قصد و ارادہ سے متحقق ہوتا ہے؛ لہذا سکر کو رجوع کے قائم مقام کیا گیا ہے اور حد، رجوع سے ساقط ہو جاتی ہے پس سکر رجوع کے سبب سے اسقاط حد میں اُس چیز کے بارے میں عمل کرے گا جو چیز رجوع کا احتمال رکھتی ہے اور وہ حدود ہیں جو خالص اللہ تبارک و تعالیٰ کا حق ہے بخلاف اُن حدود کے اقرار کے جو خالص اللہ تبارک و تعالیٰ کا حق نہیں ہے بلکہ ان میں حق العیب بھی شامل ہے جیسے حد زحف اور قصاص کیونکہ ان کا اقرار کر لینے کے بعد رجوع معتبر نہیں ہے لہذا ان حدود میں سکر عمل نہیں کرے گا پس سکران کا حد زحف اور قصاص کے بارے میں مواخذہ ہو گا پتہ

وَأَمَّا الْمَزْلُ فَقَفْسِيرُ اللَّعْبِ وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِالشَّيْ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ
فَلَا يَنَافِي الرِّضَاءُ بِالْمُبَاشَرَةِ وَلِهَذَا يَكْفُرُ بِالرَّدِّ هَازِلًا لَكِنَّهُ يَنَافِي
اخْتِيَارَ الْحُكْمِ وَالرِّضَاءُ بِهِ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤْثِّرُ فِيمَا يَحْتَمِلُ
النَّقْضَ كَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَإِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْمَزْلِ بِأَصْلِ الْبَيْعِ يَنْعَقِدُ
الْبَيْعُ فَاسِدًا غَيْرَ مُوجِبٍ لِلْمَلِكِ وَإِنْ اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ كَخِيَارِ الْمُتَبَايِعِينَ
وَكَمَا إِذَا شَرِطَ الْخِيَارُ لَهُمَا أَبَدًا فَإِذَا انْقَضَ أَحَدُهُمَا انْتَقَضَ وَإِنْ أَجَازَاهُ
جَازَ لَكِنْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ مُقَدَّرًا بِالثَلَاثِ وَلَوْ تَوَاضَعَا

عَلَى الْبَيْعِ بِالْفَى دَرَهُمْ أَوْ عَلَى الْبَيْعِ بِمِائَةٍ دِينَارٍ عَلَى أَنْ يَكُونَ الثَّمَنُ
أَلْفٌ دَرَهُمْ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيحَةٌ فِي الْفَصْلَيْنِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ
وَقَالَ صَاحِبَاهُ يَصَحُّ الْبَيْعُ بِأَلْفٍ دَرَهُمْ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَبِمِائَةٍ دِينَارٍ فِي
الْفَصْلِ الثَّانِي لِأَمَّا كَانَ الْعَمَلُ بِالْمَوَاضِعَةِ فِي الثَّمَنِ مَعَ الْجَدِّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ
فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي وَإِنَّا نَقُولُ بِأَنَّهُمَا جَدَّانِي أَصْلُ الْعَقْدِ وَالْعَمَلُ
بِالْمَوَاضِعَةِ فِي الْبَدَلِ يُجْعَلُهُ تَشْرُطًا فَاسِيدًا فِي الْبَيْعِ فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ فَكَانَ الْعَمَلُ
بِالْأَصْلِ أَوَّلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمَوَاضِعَتَيْنِ فِيهِمَا :

ترجمہ : اور تیسرا عارض ہزل ہے اس کا لغوی معنی لعب (یعنی ہنسی مذاق) ہے اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ لفظ سے
ایسا معنی مراد لینا جس کے لیے یہ لفظ موضوع نہیں ہے (اور نہ وہ معنی اس لفظ کا معنی مجازی بننے کا صالح ہے) پس ہزل
کلام کے استعمال پر راضی ہونے کے منافی نہیں ہے اور اسی لیے اس شخص کو مرتد قرار دیا جائے گا جو بطور ہزل کلمہ کفر بولے
لیکن ہزل کلام کے حکم کے اختیار کرنے اور اس حکم پر راضی ہونے کے منافی ہے اور ہزل اختیار حکم اور رضاء بالحکم کی تفویض
اور رضاء بالمباشرہ کے اثبات میں "بیع میں شرطِ بخیر" کے مانند ہے پس ہزل ہر اس حکم میں تاثیر کرے گا نہ نقض کا
اجتماع رکھتا ہے جیسے بیع اور اجارہ توجب دونوں عاقد اصل بیع میں ہزل (یعنی مذاق کرنا) طے کر لیں تو بیع فاسد
ہو جائے گی (اور) ملک کے لیے موجب نہیں ہوگی (یعنی اس سے ملک ثابت نہیں ہوگی) خواہ جانبین کی طرف سے
مبیع و ثمن پر قبضہ ہی ہو چکا ہو جیسے بائع اور مشتری دونوں کے معاخذار کی صورت میں ہوتا ہے اور جیسے متبايعین
کے لیے بخیر ابدی کے شرط ہونے کی صورت میں ہوتا ہے پس جب ان دونوں میں سے ایک بیع کو ٹوڑ دے تو بیع ٹوٹ
جائے گی اور اگر دونوں بیع کو جائز رکھیں تو بیع ہو جائیگی لیکن حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بیع کی

اجازت کا وقت تین دن ہے اور اگر لوگوں کے سامنے متعاقدان نے دو ہزار درہم کے ساتھ بیع پر اتفاق کیا یا ایک سو دینار کے ساتھ بیع پر اتفاق کیا جبکہ آپس میں یہ طے کیا کہ واقع میں قیمت ایک ہزار ہوگی تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں ہزل باطل ہے اور تسمیہ صحیح ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فصل اول میں ایک ہزار درہم کے ساتھ اور فصل ثانی میں ایک سو دینار کے ساتھ بیع صحیح ہے کیونکہ فصل اول میں اصل عقد کو قطعی قرار دیتے ہوئے طے شدہ ہزل پر عمل ممکن ہے اور فصل ثانی میں یہ ممکن نہیں ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ متواضعین نے اصل عقد میں جد کو اختیار کیا ہے (اس حیثیت سے کہ انہوں نے بیع جائز کا قصد کیا ہے یعنی یہاں دونوں عاقد اصل عقد میں ہزل نہیں ہیں) اور بدل میں طے شدہ ہزل پر عمل کرنا (بایں طور کہ ثمن ایک ہزار ہو اور دو ہزار کے لزوم کا حکم نہ کیا جائے) بیع میں بعض بدل کے قبول کرنے کو شرط فاسد قرار دیتا ہے لہذا بیع فاسد ہو جائے گی پس اصل عقد میں متواضعین پر عمل کرنا (بایں طور کہ ان دونوں کی خواہش کے مطابق عقد صحیح منعقد ہو) وصف (قدر ثمن) میں موافقت پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوتا ہے جس وقت کہ مواضعین کا اصل اور وصف میں تعارض ہو ۛ

تقریر و تشریح قولہ واما المہزل المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے عوارض مکتسبہ میں سے تیسرے عارض ہزل کا بیان فرماتے ہیں ہزل کا لغوی معنی ہنسی مذاق ہے جو کہ جد کی ضد ہے اور ہزل کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ لفظ سے ایسا معنی مراد لینا جس کے لیے یہ لفظ موضوع نہیں ہے، یہ تعریف حضرت امام فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ سے مروی ہے اور اس تعریف پر مجاز کے ساتھ اعتراض وارد ہوتا ہے جس کے جواب دینے میں تکلفات کا ارتکاب کرنا ناگزیر ہے اس لیے اوضح یہ ہے کہ ہزل کی اس طرح تعریف کی جائے کہ ہزل وہ لفظ ہے ایسا معنی مراد لینا جس کے لیے یہ لفظ موضوع نہیں ہے اور نہ وہ معنی اس لفظ کا معنی مجازی بننے کا صالح ہے، اور جد (جو کہ ہزل کی ضد ہے) کی تعریف یہ ہے کہ لفظ سے اس کا معنی موضوع لے یا معنی مجازی مراد لینا ہے ۛ

قولہ فلا ینافی الرضاء بالمباشرة مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ہزل کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ ہزل (یعنی ہنسی مذاق) کرنے والا الفاظ کے استعمال کرنے اور الفاظ کے ساتھ تکلم کرنے میں راضی ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنی خوشی اور اپنے اختیار سے بغیر اگر راہ کے الفاظ کا استعمال اور ان کے ساتھ تکلم کرتا ہے گو وہ اس کلام کے حکم کو اپنے حق

میں ثابت کرنا نہیں چاہتا اور نہ اس حکم پر راضی ہوتا ہے :

قوله ولهذا يكفر بالردة هـ ازلًا : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول " فلا ينافي الرضاء بالمباشرة " کی تائید پیش کرتے ہیں کہ جب ازل الفاظ کے استعمال اور ان کے ساتھ تکلم سے راضی ہوتا ہے تو اسی لیے جو شخص منہی مذاق سے کلمہ کفر بولے اس کو کافر مرتد قرار دیا جائے گا کیونکہ ازل مذکور نے دین حق کو ہلکا جانا اور دین حق کی توہین کی ہے اور دین حق کی توہین کفر ہے تو وہ نفس ہزل سے ہی مرتد ہو جائے گا کیونکہ اُس نے اپنی رضاء اور اپنے اختیار سے کلمہ کفر بولا ہے کیونکہ ہزل ازل کے اپنی رضاء اور اپنے اختیار سے الفاظ کے استعمال و تکلم سے مانع نہیں ہے :

قوله لكنه ينافي اختيار المحكم والرضاء به : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بصورت استدراک کے فرماتے ہیں کہ ہزل کلام کے حکم کے ارادہ اور اس حکم پر رضامندی کے منافی ہے تو ہزل سے وہ احکام ثابت نہیں ہوں گے جو رضاء اور ارادہ پر موقوف ہوتے ہیں اور ہزل چونکہ کلمات ہزل کے تکلم کی رضاء کے منافی نہیں ہے کیونکہ ازل اپنے ارادے اور اپنے اختیار سے بلا کراہ کلمات ہزل کا تلفظ و تکلم کرتا ہے لہذا اس سے وہ احکام ثابت ہو جائیں گے جو رضاء اور ارادہ پر موقوف نہیں ہوتے ہیں سوالے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے رضاء اور اختیار دونوں کو ذکر میں جمع کر دیا ہے ان دونوں میں سے ایک کے ذکر پر اکتفاء نہ کرنے کی کیا وجہ ہے الجواب رضاء اور اختیار میں بھی کبھی انفاک پایا جاتا ہے کیونکہ اختیار شئی کے قصد و ارادہ کو کہتے ہیں اور رضاء شئی کو پسند کرنے اور اُس کو تحسن جاننے کو کہتے ہیں ولذا قيل ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى ولا يقال برضاء لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر :

قوله بمنزلة شرط الخيار الخ یعنی ہزل اختیار حکم اور رضاء حکم کی تفویض اور رضاء مباشرت کے اثبات میں بیع میں اختیار شرط کی مانند ہے کہ جس طرح ہزل کی صورت میں حکم اور رضاء حکم نہیں پائے جاتے اسی طرح بیع میں شرط اختیار کی صورت میں حکم بیع یعنی ثبوت ملک کے بارے میں رضامندی نہیں پائی جاتی اور جس طرح ہزل رضاء مباشرت کے منافی نہیں ہے اسی طرح شرط اختیار نفس بیع (جو کہ حکم کا سبب ہے) کے انقضاء پر رضامندی کے منافی نہیں ہے کیونکہ عاقل اپنے اختیار و رضامندی سے بغیر اکراہ کے سبب یعنی "بعث واشتریت" کا ارتکاب کر رہا ہے لیکن ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ ہزل سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور اختیار شرط سے بیع فاسد نہیں ہوتی ہے (جو تین دن تک کے لیے

ہو) پس ہزل ہر اُس چیز میں تاثیر کرے گا جو نقض کا احتمال رکھتی ہے جیسے بیع واجارہ لہذا ہر وہ حکم جو اسباب (کہ وہ تلفظ ہے) سے متعلق ہو اور اُس حکم کا ثبوت رضاء و اختیار پر موقوف نہ ہو وہ ہزل سے ثابت ہوگا اور ہزل اس حکم کے نقض و انقطاع میں تاثیر نہیں کرے گا جیسے طلاق و عتاق اور ہر وہ حکم جو رضاء و اختیار سے متعلق ہو اور اُس کا ثبوت رضاء و اختیار پر موقوف ہو وہ ہزل سے ثابت نہیں ہوگا پس ہزل اُس کے نقض میں تاثیر کرے گا جیسے بیع واجارہ ہے اور ہزل یعنی ہنسی و مذاق کے اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے کہ بانی طور پر باہم صراحت یہ طے شدہ ہو یعنی عقد سے قبل ہی دونوں ہازل ایک دوسرے کو بتادیں کہ یہ عقد بطور ہزل ہے صرف دلالتِ حال سے ہزل ثابت نہیں ہوگا البتہ عقد کے اندر اس کا ذکر کا شرط قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ عقد سے قبل اس کا ذکر کافی ہے بخلاف خیاری شرط کے کیونکہ ہزل کی صورت میں بیع کرنے والوں کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ دوسرے لوگ اس عقد بیع کو واقعۃً بیع سمجھیں حالانکہ یہ واقعۃً بیع نہیں ہوتی ہے اور اگر دورانِ عقد ہزل کا ذکر ہو جائے تو مقصد مذکور حاصل نہیں ہو سکتا جب کہ خیاری شرط میں دوسرے لوگوں کو بھی اس امر سے مطلع کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہ عقد بیع حقیقی نہیں ہے بلکہ یہ خیاری کے ساتھ متعلق ہے اور دورانِ عقد خیاری کا ذکر کیے بغیر مقصود حاصل نہیں ہو سکتا ہے فائدہ : یہ بات یاد رکھیں کہ ہزل کی بناء اس بات پر ہے کہ دونوں ہزل کرنے والے تنہائی میں آپس میں طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے کسی تصرف کو انجام دیں گے اور واقعۃً ان میں کوئی معاملہ نہیں ہوگا اور جملہ امور جن میں ہزل کو دخل ہو سکتا ہے تین قسم ہیں (۱) انشاء تصرف (۲) اخبار تصرف (۳) مایتعلق بالاعتقاد پھر انشاء تصرف دو قسم ہے اول وہ ہے جو نقض کا احتمال رکھے جیسے بیع واجارہ دوم، وہ ہے جو نقض کا احتمال نہ رکھے جیسے طلاق و عتاق اور اسی طرح اخبار تصرف دو قسم ہے اول وہ جو نقض کا احتمال رکھے اور دوم وہ جو نقض کا احتمال نہ رکھے اور مایتعلق بالاعتقاد بھی دو قسم ہے اول جن جیسے ایمان دوم قبیح جیسے کفر پھر ہزل کی قسم اول یعنی انشاء تصرف جو نقض کا صلح ہوتا ہے تین قسم ہے (۱) ہزل کرنے والے دونوں اصل عقد کے ساتھ ہزل کریں (۲) قدر عوض کے ساتھ ہزل کریں (۳) جنس عوض کے ساتھ ہزل کریں اور ان اقسام ثلاثہ میں سے ہر ایک کی چار قسمیں ہیں (۱) موافقہ کے بعد دونوں اُس سے اعراض پر متفق ہوں (۲) موافقہ کے بعد دونوں اس پر بناء کرنے پر متفق ہوں (۳) موافقہ کے بعد دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ بیع کے وقت بناء اور اعراض دونوں میں سے کچھ بھی مستحضر نہیں تھا (۴) یا ان دونوں کے درمیان بناء اور اعراض میں اختلاف ہو جائے : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ قسم اول کا بیان شروع فرماتے ہیں یعنی جب دونوں عاقد اصل بیع میں ہزل

کرنا طے کر لیں بایں طور کہ وہ دونوں تنہائی میں اس بات پر اتفاق کر لیں کہ ہم لوگوں کے سامنے تو عقد بیع ظاہر کریں گے اور
 حقیقت میں ہمارے مابین کوئی عقد بیع نہیں ہوگا پھر اگر عقد کے وقت دونوں ہزل سے اعراض کر لیں یعنی دونوں بالاتفاق
 یہ کہیں کہ ہم نے سابقہ طے شدہ ہزل کو نظر انداز کر کے بطور جد یعنی قطعی طور پر عقد بیع سرانجام دیا ہے تو یہ عقد بیع صحیح ہے اور
 ہزل باطل ہے کیونکہ ان دونوں نے جب جد کا قصد کیا تو ہزل مرتفع ہو گیا کیونکہ جب عقد صحیح رفع بالا قالہ کو قبول کرتا ہے تو
 یہ بطریق اولیٰ رفع کو قبول کرے گا، اور اگر ان دونوں کا اس امر پر اتفاق ہوگا کہ عقد بیع کے وقت طے شدہ ہزل پر ہلا کرنے
 یا اس سے اعراض کرنے کا کوئی خیال نہیں تھا یا انہوں نے طے شدہ ہزل پر بناء کرنے اور اس سے اعراض کرنے میں اختلاف
 کیا بایں طور کہ ایک کہے کہ طے شدہ ہزل پر ہم نے عقد بیع کیا ہے اور دوسرے کہ نہیں ہمارا یہ عقد بیع تو بطریق جد
 یعنی قطعی طور پر ہوا ہے تو ان دونوں صورتوں میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عقد بیع صحیح ہے اور
 صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ عقد صحیح نہیں ہے یہ اقسام ثلاثہ کا بیان ہوا و قریب رابع یہ ہے کہ یہ دونوں طے شدہ
 پر بناء کرنے پر متفق ہوں اس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قولہ فاذا قوا ضعا علی المزل الخ سے بیان کرتے ہیں
 کہ اگر دونوں طے شدہ ہزل پر اصل بیع کی بناء کرنے پر اتفاق کر لیں یعنی اس امر پر متفق ہوں کہ ہم نے طے شدہ ہزل پر ہی
 عقد بیع سرانجام دیا ہے تو بیع فاسد ہو جائے گی اور اس سے ملک ثابت نہیں ہوگی خواہ جانہیں سے بیع اور ثمن پر
 قبضہ ہی ہو چکا ہو کیونکہ ہزل کی وجہ سے بیع کے حکم ثابت ہونے میں رضا مندی متحقق نہیں ہوئی ہے حتیٰ کہ اگر بیع غلام ہو
 اور مشتری قبضہ کرنے کے بعد اس کو آزاد کر دے تو ملک نہ ہونے کی وجہ سے اس کا عتاق نافذ نہیں ہوگا بیع منکوکہ العتاق کی
 وجہ یہ ہے کہ عاقدین نے اپنے اختیار سے سبب یعنی بعت و اشتیریت کو اداء کیا ہے اور بیع مذکور کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ ان
 دونوں نے ہزل پر اتفاق کیا ہے تو ہزل منع ملک میں عاقدین کے خیال کی طرح ہے کیونکہ خیال ثبوت ملک کے لیے مانع ہے اگرچہ
 بیع و ثمن پر قبضہ ہی ہو چکا ہو اور جب عقد صحیح ثبوت ملک کے لیے مانع ہے تو عقد فاسد بطریق اولیٰ ثبوت ملک کے لیے مانع
 ہوگا اور عاقدین کا ہزل پر اتفاق کرنا اس طرح ہو گیا جس طرح عاقدین کے لیے خیال ابدی کا شرط ہونا ہے کیونکہ ہزل غیر مؤقت
 ہے پس اس کا ظاہر تابد ہے اور جانہیں کی طرف سے شرط خیال ابدی، احتمال جواز پر فساد کو واجب کرتا ہے اور وہ ان
 دونوں کے لیے ثبوت ملک کے لیے مانع ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا خیال اُس چیز کی ملک کے زوال کے لیے
 مانع ہے جو چیز اس کے ہاتھ میں ہے پس اسی طرح ہزل ہے کیونکہ ہزل خیال مذکور کے بمنزلہ ہے تو وہ بھی احتمال جواز پر

فاسد ہوگا لہذا جب ان دونوں میں سے ایک بیع کو توڑ دے تو بیع ٹوٹ جائے گی کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے ولایت نقص ہے پس وہ اس کے ساتھ متفرد ہوگا: اور اگر دونوں بیع کو جائز رکھیں تو بیع ہو جائے گی (بخلاف اُس صورت کے کہ جب ان دونوں میں سے ایک بیع کو جائز قرار دے تو یہ دوسرے کی اجازت پر موقوف ہوگی) لیکن حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بیع کی اجازت کا وقت تین دن ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اجازت کا وقت تین دن مقرر نہیں ہے بلکہ تین دن کے بعد بھی اجازت جائز ہے کیونکہ مسئلہ مذکورہ، شرطِ خیار پر قیاس کیا گیا ہے اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مدتِ خیارت تین دن ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مدتِ خیارت تین دن نہیں ہے:

قوله ولو تواضعا علی البیع بالفی درہم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب اصل عقد کے ساتھ ہزل کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب قدرِ عوض اور جنسِ عوض کے ساتھ ہزل کی بحث شروع فرماتے ہیں کہ اگر متعاقدین نے لوگوں کے سامنے دو ہزار درہم کے ساتھ بیع پر اتفاق کیا (یہ قدرِ عوض میں ہزل کی مثال ہے) یا ایک صد و پندرہ کے ساتھ بیع پر اتفاق کیا (یہ جنسِ عوض میں ہزل کی مثال ہے) جبکہ آپس میں علیحدگی میں یہ طے کیا کہ واقع میں قیمت ایک ہزار ہوگی تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں ہزل باطل ہے اور تسمیہ صحیحہ پہلی صورت سے مراد قدرِ شتم میں ہزل ہے یاں طور کہ لوگوں کے سامنے عقد میں انہوں نے دو ہزار درہم کا ذکر کیا اور حقیقت میں ایک ہزار درہم ہے تو اس صورت میں اقسامِ اربعہ میں کوئی ایک قسم ضرور تحقق ہوگی پس اگر متعاقدین نے موافقت بالہزل سے اعراض پر اتفاق کیا تو عقد صحیح ہے اور شتم بالاتفاق وہی ہوگا جو عقد کے وقت لوگوں کے سامنے ذکر کیا ہے یعنی دو ہزار درہم اور اگر دونوں نے اس امر پر اتفاق کیا کہ عقد کے وقت پناہ اور اعراض دونوں میں سے کوئی بھی مستحضر نہیں تھا یا اعراض اور پناہ کے بارے میں اختلاف کیا تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تسمیہ یعنی دو ہزار درہم کا اعتبار ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ موافقت سابقہ معتبر ہے لہذا شتم ایک ہزار درہم ہوگا اور وہ ایک ہزار درہم جس کے ساتھ انہوں نے ہزل کیا ہے باطل قرار پائے گا اور اگر انہوں نے موافقت بالہزل پر پناہ کرنے پر اتفاق کر لیا تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شتم وہ مسمیٰ ہوگا یعنی دو ہزار درہم اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک ہزار درہم معتبر ہوگا اور یہ وہ صورت ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے متن میں بیان فرمایا ہے اور دوسری صورت سے مراد یہ ہے کہ ہزل جنس

ثمن میں ہو یاں طور کہ عاقین لوگوں کے سامنے ایک سو دینار کے ذکر کرنے پر اتفاق کریں اور حقیقت میں ثمن ایک ہزار درہم ہو تو یہ بیع صحیح ہے اور بالاتفاق ثمن اقسام اربعہ کے اعتبار سے وہی قرار پائے گا جو انہوں نے عقد کے وقت لوگوں کے سامنے ذکر کیا ہے یعنی ایک سو دینار۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اختلاف پہلی صورت میں ہے دوسری صورت میں نہیں ہے پس صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک پہلی صورت میں طے شدہ اصل عقد کو قطعی قرار دیتے ہوئے طے شدہ ہزل کا اعتبار ممکن ہے کیونکہ طے شدہ اصل عقد کو قطعی قرار دینے اور مقدار ثمن میں طے شدہ ہزل کے اعتبار کرنے میں کوئی تعارض نہیں ہے ان میں جمع ممکن ہے یاں طور کہ عقد کو اس ہزار درہم میں منعقد قرار دیا جائے جو دو ہزار درہم کے ضمن میں پایا جاتا ہے اور اس ہزار درہم کو باطل قرار دیا جائے جس میں عاقین نے ہزل کیلئے ہزار درہم ہزلیہ کو باطل قرار دینے کے بعد بھی صحیح میں ایک ہزار درہم کی مقدار باقی رہ جاتی ہے جو ثمن ہونے کے صالح ہے باقی رہا ہزار درہم ہزلیہ کو قبول کرنے کی شرط تو چونکہ عاقین کے ہزل پر اتفاق کرنے کی وجہ سے یہاں پر اس کے ایفاء کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں ہے تو یہ شرط غیر مطالب ہوئی اور ہر وہ شرط جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ نہ ہو اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے اور یہاں تصحیح عقد کے لیے ہزلیہ ہزار درہم کے اعتبار کرنے کی حاجت بھی نہیں ہے پس ہزار درہم ہزلیہ کے بارے ذکر اور سکوت برابر ہے جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے کیونکہ اگر بصورت ہزل کوئی شخص دو ہزار درہم مہر پر کسی عورت کے ساتھ نکاح کرے اور حقیقت میں مہر ایک ہزار درہم ہو پھر یہ دونوں بناء علی الحضرل السابق پر اتفاق کر لیں تو اس صورت میں بالاتفاق مہر ایک ہزار درہم ہوگا۔ بخلاف دوسری صورت کے کیونکہ اس میں جنس ثمن میں طے شدہ ہزل کے اعتبار اور طے شدہ اصل عقد کو قطعی قرار دینے میں جمع ممکن نہیں ہے کیونکہ طے شدہ اصل عقد کو قطعی قرار دینا صحت عقد کو چاہتا ہے اور جنس ثمن میں طے شدہ ہزل کا اعتبار کرنا عقد بیع کے ثمن سے خالی ہونے کو چاہتا ہے کیونکہ منکر ایک صد دینار ہیں اور وہ ہزل کی وجہ سے ثمن نہیں ہیں اور مقصود ہی ہزار درہم کا یہاں ذکر نہیں ہوتا ہے اور ثمن تو وہ ہوتا ہے جس کا عقد میں ذکر کیا جائے پس عقد بیع کا ثمن سے خالی ہونا مفسد للبیع ہے لہذا ان دونوں میں سے ایک کو ترک کرنا ہوگا تو ہم نے جنس ثمن میں طے شدہ ہزل کو ترک کر دیا اور تصحیح عقد کے لیے جانب صحیح کو ترجیح دیتے ہوئے طے شدہ اصل عقد کو قطعی قرار دے دیا تو اس صورت میں ہزل باطل اور تسمیہ (یعنی یک صد دینار) لازم ہے۔

قولہ وانما نقول الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ

کہتے ہیں کہ عاقدین نے اصل عقد میں موافقت کر کے جائز بیع کا ارادہ کیا ہے اور بدل میں طے شدہ ہزل پر عمل کرنا بیع میں بعض بدل کے قبول کرنے کو شرط فاسد قرار دیتا ہے لہذا بیع فاسد ہو جائے گی حاصل جواب یہ ہے کہ ہمیں تمہاری بیانات تسلیم نہیں ہے کہ "مقدارِ ثمن میں طے شدہ ہزل کے اعتبار کرنے کے درمیان اور طے شدہ اصل عقد کو قطعی قرار دینے کے درمیان جمع ممکن ہے" کیونکہ ان دونوں کے درمیان جمع ممکن نہیں ہے جس طرح کہ صورتِ ثانیہ میں جمع ممکن نہیں ہے کیونکہ مقدارِ بدل (کہ وہ ثمن ہے) میں طے شدہ ہزل اُس ہزار درہم کے قبول کرنے کو شرط قرار دیتا ہے جو طے شدہ ہزل کی وجہ سے ثمنیت سے خارج ہے اور یہ عقد بیع کیلئے شرط فاسد ہے کیونکہ یہ اس امر کے قائم مقام ہے کہ عقد بیع کے لیے اُس چیز کے قبول کرنے کو شرط قرار دیا جائے جو مقتضیاتِ عقد بیع سے ہی نہیں ہے تو یہ شرط فاسد ہوئی جس کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں طالب کے لیے نفع بھی ہے اگرچہ اُس نے اس کا مطالبہ نہیں کیا ہے کیونکہ رضا مندی کی وجہ سے کسی چیز کا مطالبہ نہ کرنا اُس چیز کے صحیح ہونے کا فائدہ نہیں دیتا ہے جیسا کہ سود کے لین دین پر رضا مندی اس کے صحیح اور جائز ہونے کا ہرگز فائدہ نہیں دیتی ہے (وفیہ اندفاع لما قالہ) اور طے شدہ اصل عقد کو قطعی قرار دینا عقد بیع کی صحت کو چاہتا ہے تو جب ان دونوں میں جمع ممکن نہیں ہے تو ہم نے طے شدہ اصل عقد کو قطعی قرار دینے کو اختیار کر لیا کیونکہ یہ اتفاق اصل میں اتفاق ہے اور اصل وہ عقد بیع ہے اور ہم نے مقدارِ ثمن میں طے شدہ ہزل کو ترک کر دیا ہے کیونکہ یہ اتفاق وصف (یعنی مقدارِ ثمن) میں اتفاق ہے پس جب موافقت کا اصل اور وصف میں تعارض آجائے (جیسا کہ مسئلہ مذکورہ میں ہے) تو اصل کے ساتھ عمل کرنا وصف کے ساتھ عمل کرنے سے اولیٰ ہوتا ہے :

وَلِهَذَا بَخَلَّافِ النِّكَاحِ حَيْثُ يَجِبُ الْأَقْلُ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ النِّكَاحَ لَا يَفْسِدُ
بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ فَأَمَّا كُنَّ الْعَمَلُ بِالْمَوَاضِعَتَيْنِ وَلَوْ ذَكَرَ فِي النِّكَاحِ الدَّانِيَّةِ
وَعَرَضُهُمَا الدَّاهِيَةُ وَيَجِبُ مَحْضُ الْمَثَلِ لِأَنَّ النِّكَاحَ يَصِحُّ بِغَيْرِ تَسْمِيَةِ بِخِلَافِ
الْبَيْعِ وَلَوْ هَزَلَ لَا بِأَصْلِ النِّكَاحِ فَالْهَزَلُ بَاطِلٌ وَالْعَقْدُ لَزِمٌ وَكَذَلِكَ الطَّلَاقُ
وَالْعِتَاقُ وَالْعَقُوعُ عَنِ الْقِصَاصِ وَالْيَمِينُ وَالتَّذَرُّعُ يَقُولُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثُ

جَدَّ هُنَّ جَدَّ وَهَزْلَهْنَ جَدَّ النِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ وَالْيَمِينُ وَلَئِنَّ الْعَازِلَ مُتَّارٌ
لِلسَّبَبِ رَاضٍ بِهِ دُونَ حُكْمِهِ وَحُكْمُهُ هَذِهِ الْأَسْبَابُ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ
وَالْتَرَاخِي إِلَّا تَرَى أَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ :

ترجمہ : اور یہ (یعنی بیع) نکاح کے برخلاف ہے اس حیثیت سے کہ نکاح میں بالا جماع اقل مہر واجب ہوتا ہے
کیونکہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے پس یہاں موافقت کے ساتھ عمل کرنا ممکن ہے اور اگر زوج و زوجہ نے
(یا اس کے ولی نے) نکاح میں دنیا پر ذکر کیا اور ان کا مقصود وراہم ہیں تو اس صورت میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ
نکاح مہر کے ذکر کے بغیر بھی صحیح ہو جاتا ہے بخلاف بیع کے اور اگر ان دونوں نے اصل نکاح میں ہزل کیا پس ہزل باطل
ہے اور عقد لازم ہے اور اسی طرح طلاق و عتاق اور غنوع عن القصاص اور یمین اور نذر ہے کیونکہ حضور اقدس
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے، ثَلَاثُ جَدَّ هُنَّ جَدَّ وَهَزْلَهْنَ جَدَّ النِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ وَالْيَمِينِ
یعنی تین امور ایسے ہیں کہ ان کو بیع سرانجام دینا تو بیع ہی ہے ہی ان کے بارے میں مذاق بھی بیع ہی پر محمول ہوتا ہے
یعنی نکاح و طلاق اور یمین "اور بعض روایات میں "النکاح والعتاق والیمین مذکور ہے" اور دوسری بات یہ ہے
کہ ہزل کرنے والا اپنے اختیار سے سبب کو راضی ہو کر کے اپنا تا ہے وہ اس کے حکم سے راضی نہیں ہوتا ہے اور ان اسباب کا
حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیا تجھے اس امر کا علم نہیں ہے کہ ان اسباب میں سے ہر ایک اختیار شرط کا احتمال
نہیں رکھتا ہے :

تقریر و تشریح قولہ وھذا بخلاف النکاح الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب انشاء کی قسم اول (یعنی وہ امور
جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں) کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب انشاء کی دوسری قسم (یعنی وہ امور جو نقض کا احتمال نہیں
رکھتے ہیں) کا بیان شروع فرماتے ہیں اور اس کی ترقی میں ہیں (۱) جس میں مال بالبتبع مقصود ہو جیسے نکاح ہے (۲) جس
میں بالکل مال نہ ہو جیسے وہ طلاق جو مال سے خالی ہو (۳) جس میں مال مقصود بالذات ہو جیسے الخلع اور العتق علی مال پھر

قسم اول تین قسم ہے (۱) اصل نکاح میں ہزل ہو (۲) قدر بدل میں ہزل ہو (۳) جنس بدل میں ہزل ہو پھر ان قسم
میں سے ہر ایک قسم کی چار قسمیں ہیں (۱) مذاق پر بیاہ کرنے پر اتفاق ہو (۲) مذاق سے اعراض کرنے پر اتفاق ہو (۳) مذاق
پر بیاہ کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے سے خالی الذہن ہونے پر اتفاق ہو (۴) مذاق پر بیاہ کرنے اور مذاق سے
اعراض کرنے کے بارے میں اختلاف ہو تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وہذا بخلاف النکاح" کے قسم
اول یعنی وہ امر جس میں مال بالیقین مقصود ہو جیسے نکاح کا بیان فرماتے ہیں کیونکہ عقد نکاح میں مہر مقصود اصلی نہیں
ہوتا ہے مقصود اصلی تو جانبین سے وہ محل ہوتی ہے جس کے ساتھ توالد و تناسل حاصل ہوتا ہے اور مال تو اس میں
محل کے قدر و مرتبہ کے اظہار کے لیے ہوتا ہے تو یہ مقصود بالیقین ہوتا ہے کہ مقصود بالذات اور یہ "قدر بدل" میں ہزل
کی مثال ہے اور وہ مہر ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی مرد کسی عورت سے یا اُس کے دلی سے کہے کہ واقع میں تو ہر ایک
ہزار درہم ہوگا اور لوگوں کے سامنے دو ہزار درہم کا ذکر کروں گا اور عورت یا اُس کے دلی نے اس کی موافقت کی تو نکاح
مطلقاً تمام احوال میں صحیح ہے لیکن وجوب مسمیٰ یا جس پر ان دونوں نے موافقت کی ہے اُس کے وجوب میں تفصیل ہے اور
وہ یہ ہے کہ اگر ان دونوں نے طے شدہ ہزل سے اعراض کرنے پر اتفاق کیا تو بالاتفاق مہر مسمیٰ لازم ہے یعنی دو ہزار درہم
کیونکہ طے شدہ موافقت سے اعراض کرنے کی وجہ سے طے شدہ موافقت باطل ہو گئی ہے اور یا انہوں نے طے شدہ
ہزل پر بیاہ کرنے پر اتفاق کیا تو طے شدہ ہزل معتبر ہوگا اور بالاتفاق ہر ایک ہزار درہم ہوگا جس پر کہ ان دونوں نے
آپس میں تنہائی میں اتفاق کیا تھا اور یہ وہ صورت ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے متن میں بیان فرمایا ہے اور
یہ بیع کے خلاف ہے کیونکہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بیع میں دو ہزار درہم لازم ہیں اور صاحبین
رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک ہزار درہم اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ اس کو نکاح پر قیاس کرتے ہیں اور حضرت امام اعظم
ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وجہ فرق یہ ہے کہ عقد کو اُس ہزار درہم میں قبول کرنا جس کے ساتھ دونوں نے
ہزل کیا ہے یہ شرط فاسد ہے کما مر فی البیع تو اس شرط فاسد کا بیع میں اعتبار ممکن نہیں ہے کیونکہ بیع شرط فاسد سے
فاسد ہو جاتی ہے بخلاف نکاح کے کیونکہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا دونوں مواضع میں موافقتوں
پر عمل ممکن ہے ایک اصل نکاح کو قطعی قرار دینے پر موافقت ہے اور دوسری مقدار مہر میں ہزل پر موافقت ہے
اور مقدار مہر میں ہزل والی موافقت پر عمل کرنا اصل نکاح کو قطعی قرار دینے والی موافقت پر عمل کرنے کے منافی نہیں

ہے اور پہلی موافقت، نکاح کی صحت کو چاہتی ہے اور دوسری موافقت صحت نکاح کے منافی نہیں ہے کیونکہ زیادہ سے زیادہ اس میں نقص یہ ہے کہ یہ شرط فاسد نخل بالمرہ ہے اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے بلکہ نکاح کے لیے مہر کا ذکر نہ کرنا بھی مفسر نہیں ہے پس ان دونوں موافقتوں پر عمل کرنا ممکن ہے لہذا موافقت اولیٰ پر عمل کرنا صحت نکاح کا فائدہ دیتا ہے اور موافقت ثانیہ پر عمل کرنا اقل مہر کے وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور وہ ایک ہزار درہم ہے پس صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا وہ قیاس مندرج ہو گیا جو انہوں نے بیع کا نکاح پر کیا ہے کیونکہ بیع شرط فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے پس یہاں موافقتیں پر عمل ممکن نہیں ہے کما تقریر یہ: اور یا ان دونوں نے مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے سے خالی الذہن ہونے پر اتفاق کیا اور یا ان دونوں نے مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے کے بارے میں اختلاف کیا تو ان دونوں صورتوں میں مہر مستیٰ یعنی دو ہزار درہم واجب ہوں گے جیسا کہ بیع میں تھا اور یہ روایت حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے ہے:

قولہ وذکر فی النکاح ۱۱ یعنی نکاح میں یک صد دینار کا ذکر کیا اور مقصود درہم ہوں یہ جنس بدل میں ہزل کی نظیر ہے اور اس کی بھی چار صورتیں ہیں اور نکاح تمام صورتوں میں بالاتفاق صحیح ہے اور وجوب مہر کے بارے میں تفصیل ہے صورت اولیٰ یعنی اگر طے شدہ ہزل سے اعراض پر اتفاق کیا تو مہر وہ مہر مستیٰ یعنی ایک سو دینار واجب ہوگا کیونکہ طے شدہ موافقت اس موافقت سے اعراض کی وجہ سے باطل ہوگئی ہے اور صورت ثانیہ یعنی اگر انہوں نے طے شدہ ہزل پر بناء کرنے پر اتفاق کیا تو اس صورت میں بالاتفاق مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ ان دونوں نے اس کے ساتھ ہزل کا قصد کیا ہے اور ہزل سے مال ثابت نہیں ہوا کرتا اور اسی طرح وہ درہم بھی مہر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے جن پر انہوں نے تنہائی میں موافقت کی ہے کیونکہ انہوں نے ان درہم کا عقد میں ذکر نہیں کیا ہے اور ذکر کے بغیر تو مہر نہیں ہو سکتے پس گویا کہ اس صورت میں مہر کا ذکر نہیں ہوا اور گویا کہ اس نے اس عورت سے نکاح بغیر مہر کے کیا ہے لیکن نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ نکاح مہر کے ذکر کرنے کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے پس مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع ثمن کے ذکر کرنے کے بغیر صحیح نہیں ہوتی ہے پس جب بیع ثمن سے خالی ہوگئی تو فاسد ٹھہری لہذا جنس ثمن کے ساتھ ہزل میں موافقت اور اصل بیع کے ساتھ جہت میں موافقت کے درمیان جمع ممکن نہیں ہے کما تقریر یہ: وهذا الوجه بتینہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فی المتن اور صورت ثالثہ یعنی اگر دونوں نے مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے

کے بارے میں خالی الذہن ہونے پر اتفاق کیا اور صورتِ بالغہ یعنی اگر دونوں نے مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے کے بارے میں اختلاف کیا تو ان دونوں صورتوں میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کی روایت میں بالاتفاق ہر مثل واجب ہے اور یہی حضرت امام محمدؒ سے روایت ہے کیونکہ ہر تہ تابع ہوتا ہے لہذا ہزل کے ساتھ عمل واجب ہے تاکہ ہر مقصود بالصحتہ نہ ہو جائے کیونکہ العقد نکاح کیلئے صحت ہر کی حاجت نہیں ہے :

قوله ولو هزل باصل النكاح : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب قدر بدل اور جنس بدل میں ہزل کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اصل نکاح میں ہزل کا بیان فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ میں لوگوں کے سامنے تم سے مذاقاً نکاح کروں گا اور اصل میں ہمارے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوگا یا عورت کے ولی کو کہے کہ میں فلاں عورت سے لوگوں کے سامنے نکاح کروں گا اور اصل میں ہمارے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوگا تو اس صورت میں ہزل و مذاق باطل ہے اور عقد لازم ہے اگرچہ وہ دونوں اس امر پر متفق ہوں کہ ہم نے ہزل و مذاق پر بناء کر کے نکاح کیا ہے یا مذاق سے اعراض کر کے نکاح کیا ہے یا ہم بوقت عقد مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے کے بارے میں خالی الذہن تھے اور خواہ ان کا مذاق پر بناء کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے میں باہم اختلاف ہو :

قوله وكذلك الطلاق : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب قسم اول کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قسم ثانی دینی وہ معاملہ جس میں مال بالکل نہ ہو) کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ جس طرح اصل نکاح میں ہزل کی صورت میں ہزل باطل ہوتا ہے اور عقد لازم ہوتا ہے اسی طرح طلاق اور عتاق اور عفو عن القصاص اور یمین اور نذر میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "ثلث جدهن جدو

هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين" یعنی تین معاملے ایسے ہیں کہ ان کو سچ بچ سرانجام دینا تو سچ بچ ہے ہی ان کے بارے میں ہزل و مذاق بھی سچ بچ پر محمول ہوگا یعنی نکاح اور طلاق اور یمین اور بعض روایات میں "النكاح والعتاق واليمين" مذکور ہے : اس مقام پر صاحب النامی فرماتے ہیں کہ کتب حدیث میں یہ حدیث (انہی الفاظ مذکورہ کے ساتھ) نہیں پائی گئی اور حضرت امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام ابو داؤد اور حضرت امام الدارقطنی اور حضرت امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ نے سیدنا حضرت ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ حدیث روایت فرمائی ہے "قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلث جدهن جدو هزلهن جد النكاح والطلاق

والرجعة“ اور اس حدیث شریف کو حضرت امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حسن قرار دیا ہے۔“ و
 اخرج عبد الرزاق رحمه الله تعالى عن علي وعمر رضي الله تعالى عنهما موقوفا
 انهما قال لا ثلث للعب فيمن التلح والطلاق والعتاق وفي رواية عنهما اربع و
 اذا لينذر اور يمين اور عفو عن القصاص کا ثبوت دلالت کے ساتھ ہے قیاس کے ساتھ نہیں
 ہے۔ ان میں ہزل و مذاق کی صورت یہ ہے کہ مرد و عورت آپس میں طے کر لیں کہ وہ لوگوں کے
 سامنے مذاقاً عقد نکاح کریں گے یا مرد عورت کو طلاق دے گا یا کوئی شخص کسی کے ساتھ یہ طے
 کرے کہ وہ لوگوں کے سامنے قصاص معاف کر دے گا یا کوئی شخص اپنے غلام کے سامنے یہ طے کر
 لے کہ میں تجھے لوگوں کے سامنے آزاد کر دوں گا اور واقع میں ان تمام صورتوں میں ایسا نہیں ہوگا۔ اس
 مقام پر یمین سے مراد تعلیق بالشرط ہے یعنی مرد اپنی بیوی کے ساتھ یا مولیٰ اپنے غلام کے ساتھ
 طے کر لے کہ طلاق یا عتاق کو لوگوں کے سامنے شرط کے ساتھ معلق کریں گے اور حقیقت میں
 معلق کرنا ان کا مقصد نہیں ہے اور یمین باللہ تعالیٰ مراد نہیں ہے کیونکہ اس میں باہمی ہزل ممکن
 نہیں ہے غرض کہ ان معاملات میں احوال اربعہ میں سے ہر حال میں عقد لازم ہوگا اور ہزل باطل
 ٹھہرے گا اور اس پر دلیل نقلی وہ حدیث شریف ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے اور اس پر دلیل عقلی
 وہ ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”ولا ن المهادل“ سے ذکر کیا ہے کہ ان امور
 میں حائل نے اپنے اختیار سے سبب کو اختیار کیا ہے اور وہ اس سبب سے راضی ہے اس
 کے حکم سے راضی نہیں ہے۔ کما مر اور ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھنا۔ حائل
 کلام یہ ہے ہزل، انعقاد سبب سے مانع نہیں ہے تو جب سبب پایا جائے گا تو بلا تراخی اس کا
 حکم بھی پایا جائے گا اور وہ رد کا احتمال بھی نہیں رکھے گا لہذا ثابت ہوا کہ یہ ایسے اسباب ہیں جو
 اپنے احکام سے منفصل نہیں ہوتے ہیں تو ان میں ہزل اور مذاق مؤثر نہیں ہوگا جیسا کہ بخیار شرط
 مؤثر نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہزل اور بخیار شرط دونوں انعقاد سبب کے لئے مانع نہیں ہیں اور اسی
 کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”الا تری ایضا الخ“ کہ

اس امر کا تجھ بخوبی علم ہے کہ ان اسباب مذکورہ میں سے ہر ایک بخیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا حتیٰ کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے اور کہے کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے تو اس کے قول طلاق کے بعد ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ بخیار شرط سبب کے لئے مانع نہیں ہے اور سبب اس کا قول طلاق ہے۔ جب یہ سبب پایا جائے گا تو حکم یعنی طلاق بغیر تراخی کے پائی جائے گی اور یہ بیع کے خلاف ہے کیونکہ بیع کا حکم بیع سے شرط بخیار کی وجہ سے منفصل ہو جاتا ہے۔ سوال آپ کا یہ کہنا کہ ان اسباب کا حکم ان سے منفصل نہیں ہوتا ممنوع ہے کیونکہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو "انت طالق غدا" کہے تو اس کی بیوی کو غدا آنے سے قبل طلاق واقع نہیں ہوتی ہے تو دیکھ لیجئے یہاں حکم کا اپنے سبب سے مترامی ہونا پایا گیا ہے۔ الجواب اسباب سے ہماری مراد علل ہیں اور "انت طالق غدا" فی الحال علت نہیں ہے یہ اس وقت علت بنے گی جب غدا آئے گا تو جب غدا آئے گا اور یہ قول علت بنے گا تو پھر اس کا حکم تراخی کو قبول نہیں کرے گا۔ وہ سبب مفضی الی الطلاق ہو گا۔

وَأَمَّا مَا يَكُونُ الْمَالُ فِيهِ مَقْصُودًا مِثْلَ الْخُلْعِ وَالْعَتَقِ عَلَى مَالٍ وَالصَّلْحِ
عَنْ ذِمَّةِ الْعَمَلِ فَقَدْ ذُكِرَ فِي كِتَابِ الْإِكْرَاهِ فِي الْخُلْعِ أَنَّ الطَّلَاقَ وَاقِعٌ وَالْمَالُ
لَا زِمٌ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَحُمَيْدٍ لِأَنَّ الْخُلْعَ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ عِنْدَهُمَا
سَوَاءٌ هُمَا لَا بِأَصْلِهِ أَوْ بِقَدَرِ الْبَدْلِ أَوْ بِجِسْمِهِ يَجِبُ الْمُسَمَّى عِنْدَهُمَا وَصَارَ
كَالَّذِي لَا يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ تَبَعًا أَمَّا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ
عَلَى اخْتِيَارِهَا بِكُلِّ حَالٍ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ خِيَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نُسَّ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ
فِي خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا أَنَّ الطَّلَاقَ لَا يَقَعُ وَلَا يَجِبُ الْمَالُ إِلَّا أَنْ تَشَاءَ
الْمَرْءَةُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَجِبُ الْمَالُ فَكَذَلِكَ هُمَا لَكِنَّهُ غَيْرُ مُقَدَّرٍ

بِالثَّلَاثِ وَكَذَلِكَ هَذَا فِي نَظَائِرِهِ ثُمَّ إِنَّهُ إِنَّمَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضِعَةِ فِيهِمَا
يُؤَثِّرُ فِيهِ الْهَضَلُ إِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ أَمَّا إِذَا اتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَخْضُرْهُمَا
شَيْءٌ أَوْ اخْتَلَفَا حُمِلَ عَلَى الْجَدِّ وَجُعِلَ الْقَوْلُ قَوْلَ مَنْ يَدَّعِيهِ فِي
قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ خَلَا فَالْهُمَا :

ترجمہ : اور وہ امر جس میں مال مقصود بالذات ہوتا ہے جیسے خلع اور عتق علی مال اور قتل عمد
میں مصالحت بالمال پس بیشک مبسوط کی کتاب الاکراہ میں خلع کے متعلق مذکور ہے کہ طلاق واقع
ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور یہ حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ
کے نزدیک ہے کیونکہ خلع صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک خیبار شرط کا احتمال نہیں رکھتا خواہ دونوں
ندان کرنے والوں کا ندان اصل عقد کے بارے میں ہو یا قدر مال یا جنس مال کے بارے میں ہو
تو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مسمی واجب ہوگا اور بدل مسمی اس تصرف کی طرح ہوگا جو تبعاً
فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہر حال میں
طلاق عورت کے اختیار پر موقوف رہے گی کیونکہ ہزل، خیبار شرط کے حکم میں ہے اور بیوی کی طرف سے
خیبار شرط ہونے پر حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نص اور تصریح موجود ہے
کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور مال واجب نہیں ہوگا مگر یہ کہ عورت طلاق اختیار کرے تو اس وقت
طلاق واقع ہو جائے گی اور اس عورت کے ذمہ شوہر کے لئے مال واجب ہو جائے گا پس اسی طرح
یہاں ہزل میں بھی ہے۔ لیکن خلع میں خیبار شرط نین دن کے ساتھ مفقہ نہیں ہے اور جس طرح ہزل
بالخلع میں یہ حکم اور اختلاف ثابت ہوتا ہے اسی طرح اس کے نظائر یعنی ہزل بالعتق علی مال اور
قتل عمد میں مصالحت بالمال کے ساتھ ہزل میں یہ حکم اور اختلاف ثابت ہوتا ہے (یعنی یہ سارے
حکم اور اختلاف میں برابر ہیں) پھر اس امر میں عمل بالمواضعت واجب ہوگا جس امر میں ہزل مؤثر

ہوتا ہے جب کہ دونوں نے بناء علی المواضعت پر اتفاق کیا ہو اور جب ان دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہو کہ ہمارے ذہن میں بناء علی المواضعت اور اعراض عن المواضعت میں سے کوئی امر بھی حاضر نہیں تھا یا ان دونوں نے اختلاف کیا ایک بناء کا قول کرتا ہے اور دوسرا اعراض کا قول کرتا ہے تو عقد کو جد پر حمل کیا جائے گا اور اس شخص کا قول معتبر ہو گا جس نے جد کا دعویٰ کیا ہے۔ یہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے۔ اس میں صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے۔

تقریر و تشریح قولہ دامامایکون المال الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب قسم ثانی کے بیان سے فارغ ہوتے اب قسم ثالث (یعنی وہ امور جن میں مال مقصود ہوتا ہے) کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ وہ امور جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع اور قتل عمد سے مصالحت بالمال اور عتق علی مال اور ان تمام امور میں مال اس لئے مقصود ہوتا ہے کہ ان میں بغیر تسمیہ و ذکر کے مال حب نہیں ہوتا پھر بھی جب مال کو شرط قرار دیا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ ان امور میں مال مقصود ہے۔ ان امور میں ہنر کی صورت یہ ہے کہ کوئی عورت اپنے شوہر سے مال پر طلاق طلب کرے بطریق ہنرل کے یا کوئی مرد مال پر اپنی بیوی کی طلاق کا ذکر بطریق ہنرل کے کرے یعنی میاں بیوی دونوں باہم یہ طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے یہ طلاق علی مال کا معاملہ کریں گے اور حقیقت اور واقعہ میں صرف یہ ایک مذاق کی حد تک معاملہ ہو گا۔ اور اسی طرح ایک شخص دوسرے سے فسخ عمد سے مصالحت بالمال کے سلسلے میں یہ معاملہ بطریق ہنرل کے کرے اور اسی طرح ایک مولیٰ اپنے غلام کے ساتھ عتق علی مال کے سلسلے میں یہ معاملہ بطریق ہنرل کے کرے کہ لوگوں کے سامنے تو ہم دونوں یہ معاملہ کریں گے اور حقیقت میں یہ معاملہ صرف مذاق کی حد تک ہو گا پھر اس قسم میں ہنرل یا اصل عقد میں ہو گا یا مقدار بدل میں یا جنس بدل میں ہو گا اور ان وجوہ ثلاثہ میں سے ہر ایک کی چار قسمیں ہیں یا اس طور کہ دونوں کا بناء علی الموافقت پر اتفاق ہو گا یا اعراض عن الموافقت پر اتفاق ہو گا یا دونوں کے ذہن میں بناء اور اعراض میں سے کچھ بھی مستحضر نہ ہونے پر اتفاق

ہو گیا دونوں کا بنا اور اعراض کے بارے میں اختلاف ہو گا تو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں ہزل باطل ہے اس کا قطعاً کوئی اثر نہیں ہے اور تصرف لازم ہے اور عقد میں جمیع صورتوں میں جمیع مسمیٰ واجب ہے اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہزل فی الجملہ مؤثر ہے۔ پس وہ بعض صورتوں میں استقاط ہزل تک تصرف کے توقف کو واجب کرے گا اور فی الحال لزوم مال کے لئے ملے ہو گا۔ اسی اختلاف کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے ”فقد ذکر فی کتاب الاکراہ الخ“ کہ مبسوط کی کتاب اکراہ میں خلع کے بارے میں مذکور ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو گا اس کا تفصیلی بیان یہ ہے کہ علامہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس امر پر تو اتفاق ہے کہ ہزل بمنزلہ شرط خیار کے ہے پھر اس امر میں اختلاف ہو گیا کہ آیا خلع عورت کی طرف سے شرط خیار کا احتمال رکھتا ہے یا کہ نہیں حتیٰ کہ اگر عورت ہزل اور درہم کے ساتھ خلع کرے اس شرط پر کہ اس کو نین دن کا اختیار ہے اور اس کا شوہر قبول کرے تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس عورت کو اختیار ہے پس اگر اس عورت نے تین دن میں رو کر دیا تو خلع باطل ہو جائے گا اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس عورت کے لئے اختیار نہیں ہو گا اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”لانا الخلیع لا یجتمعل خیبار الشرط عندھما“ یعنی صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک صورت مذکورہ میں عورت کو اختیار اس لئے نہیں ہو گا کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ یہ خلع زوج کی جانب سے تصرف مبین ہے۔ گو یا کہ زوج نے کہا ”ان قبلت المہال المستثی فانت طالق“ اور یہی وجہ ہے کہ شوہر اس عورت کے قبول کرنے سے پہلے رجوع کا مالک نہیں ہے اور اس عورت کا قبول کرنا مبین کیلئے شرط ہے تو جب صورت حال یہ ہے تو خلع باقی شروط کی طرح خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو ہزل کا احتمال نہیں رکھے گا کیونکہ ہزل بمنزلہ خیار شرط کے ہے لہذا ہزل باطل ہے۔ اس قسم میں مطلقاً ہزل کا اثر نہیں ہے خواہ دونوں اصل

عقد کے ساتھ ہزل کریں یا قدر بدل کے ساتھ یا جنس بدل کے ساتھ ہزل کریں اور خواہ دونوں کی بنا پر یا اعراض پر یا اس امر پر اتفاق ہو کہ دونوں کے ذہن میں بنا اور اعراض میں سے کچھ بھی مستحضر نہیں تھا یا دونوں نے بنا اور اعراض کے بارے میں اختلاف کیا ہو تو ان تمام صورتوں میں صاحبین کے نزدیک ہزل کے باطل ہونے کی وجہ سے مستی واجب ہے۔

قولہ وصار كالذی لا یجتمد الفسخ تبعاً: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ ہزل اصل خلع میں موثر نہیں ہے لیکن چاہیے کہ ہزل بدل میں موثر ہو کیونکہ بدل مال ہے اور ہزل مال میں موثر ہوتا ہے الجواب ہزل مال میں اس وقت موثر ہوتا ہے جب مال مقصود ہو اور اس جگہ تو مال تبعاً یعنی خلع کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے پس جب خلع میں موثر نہیں ہے جو کہ متضمن ہے اسی طرح ہزل اس چیز میں بھی موثر نہیں ہوگا جو اس خلع کے ضمن میں ہے۔ سوال یہ بات آپ کیسے کہہ رہے ہیں کہ مال اس جگہ تابع ہے جب کہ آپ اس سے قبل یہ کہہ چکے ہیں کہ مال اس قسم میں مقصود ہے اور اگر ہم مال کا تابع ہونا تسلیم بھی کر لیں لیکن ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ ہزل اس میں موثر نہیں ہے جیسا کہ ہزل اس کے اصل میں موثر نہیں ہے کیا ہم کو اس امر کا علم نہیں ہے کہ نکاح میں مال تابع ہوتا ہے حالانکہ اس مال میں ہزل موثر ہے۔ ختی کہ نکاح میں قدر بدل میں ہزل کی صورت میں ہر ایک ہزار درہم ہوگا دوسرا درہم نہیں ہوگا۔ لہذا الجواب خلع میں مال اگرچہ عاقدین کی نظر سے مقصود ہے لیکن مال ختی ثبوت میں طلاق کے تابع ہے۔ اس کے برخلاف نکاح میں اگرچہ مال عاقدین کی نظر سے تابع ہے لیکن حق ثبوت میں وہ اصل کا حکم رکھتا ہے کیونکہ وہ بغیر تسمیہ و ذکر کے بھی نکاح میں ثابت ہو جاتا ہے لہذا خلع اور نکاح میں فرق ہو گیا پس خلع کے مال کو نکاح کے مال یعنی مہر پر قیاس نہیں کر سکتے اور دوسرا امر یہ بھی واضح ہو گیا کہ خلع میں مال، عاقدین کی نظر سے مقصود ہے اور حق ثبوت کے اعتبار سے طلاق کے تابع ہے تو اس کا حکم طلاق کے حکم جیسا ہوگا لہذا اس میں ہزل موثر نہیں ہوگا اور مال کا ایک جہت سے مقصود ہونا اس کے دوسری جہت سے تابع ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ یہاں دونوں جہتیں

مختلف ہیں لہذا ہماری دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے فافہم۔

قولہ واما عندنا بی حنیفۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بیان فرماتے ہیں کہ آپ کے نزدیک ہر حال میں طلاق اُس عورت پر موقوف رہے گی خواہ اصل تصرف میں ہزل ہو یا قدر بدل یا جنس بدل میں ہو کیونکہ ہزل و مذاق خیاب شرط کے حکم میں ہے۔ کما مر اور بیوی کی جانب سے خیاب شرط ہونے پر جامع صغیر میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے نص موجود ہے کہ ایک مرد اگر اپنی بیوی کو یوں کہے "انت طالق ثلاثا علی الف ورحمہم علی انک بالخیار الی ثلاثہ ایام" تو اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی اور مال واجب نہیں ہوگا مگر یہ کہ وہ عورت طلاق کو تین دن میں اختیار کر لے یا اس کو رد نہ کرے حتیٰ کہ مدت گزر جائے تو اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا۔ پس جس طرح خیاب شرط میں وقوع طلاق اور وجوب مال عورت کے اختیار پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح ہزل و مذاق کی صورت میں ہے کیونکہ ہزل و مذاق خیاب شرط کے بمنزلہ ہے۔

قولہ لکنہ غیو مقدر بالتلاک الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں وہ اعتراض یہ ہے کہ جب حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب سے اختیار اس لئے صحیح ہے کہ یہ معنی بیع میں ہے کیونکہ اس کا ثبوت عورت کی جانب میں معنی معاوضہ کے اعتبار سے ہے اور بیع میں خیاب شرط تین دن کے ساتھ مقدر ہے پس چاہیے کہ خلع میں بھی خیاب شرط تین دن کے ساتھ مقدر ہو الجواب خلع میں خیاب شرط کو تین دن کے ساتھ اس لئے مقدر نہیں کیا گیا ہے کہ خلع میں شرط موافق قیاس ہے کیونکہ خلع اسقاط کے قبیل سے ہے کیونکہ خلع، طلاق ہے لہذا اس کی تعلیق بالشرط مطلقاً جائز ہے کسی مدت کے ساتھ مفید کرنے کی ضرورت نہیں ہے لہذا اس بناء پر عورت کو تین دن سے زیادہ دلوں کا بھی اختیار ہو سکتا ہے برخلاف بیع کے کیونکہ بیع میں خیاب شرط خلاف قیاس ہے کیونکہ بیع اثبات کے قبیل سے ہے لہذا یہ اپنے مور و نص پر بند رہے گی اور وہ تین دن ہیں۔

قولہ وکذاک هذا فی نظائرہ : یعنی جس طرح حکم اور اختلاف ہرل بالملح میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح اس کے نظائر میں ثابت ہوتا ہے یعنی ہرل بالعتق علی مال اور ہرل بالصلح عن دم العمد کہ یہ تمام حکم اور اختلاف مذکور میں مساوی ہیں۔

قولہ ثم انه انما یجب العمل بالموافقة الخ یعنی اس امر میں عمل بالموافقت واجب ہوگا جس میں ہرل متواتر ہوتا ہے جب کہ دونوں نے بنا علی الموافقت پر اتفاق کیا ہو خواہ اصل عقد کے ساتھ ہرل ہو یا قدر بدل یا جنس بدل کے ساتھ ہو۔ واعلم ثمرہ اختلاف ان تین صورتوں میں مترتب ہوتا ہے اور وہ تین صورتیں یہ ہیں کہ دونوں نے اصل عقد یا مقدار بدل یا جنس بدل میں ہرل کیا ہو اور دونوں نے بنا علی الموافقت پر اتفاق کیا ہو تو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کے اصول کے مطابق جس طرح جمیع صورتوں میں ہرل باطل ہوتا ہے اور مال لازم ہوتا ہے اسی طرح ان تین صورتوں میں بھی ہرل باطل ہوتا ہے اور مال لازم ہوتا ہے اور عورت کے اختیار پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کے اصول کے مطابق ان تین صورتوں میں وقوع طلاق عورت کے طلاق بالمسئی کو اختیار کرنے پر بطریق جد اور استقاط ہرل کے موقوف رہے گا اور ان تین صورتوں کے علاوہ دیگر صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے تو ان صورتوں میں بالاتفاق فی الحال مال واجب ہوگا اور عقد لازم ہوگا ماں اختلاف ان کی تخریج میں ہوگا جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول اما اذا الخ سے بیان کیا ہے۔

قولہ اما اذا اتفقا علی انه لم یحضر صہما شئ الخ : یعنی دونوں جب اس امر پر اتفاق کر لیں کہ عقد کے وقت دونوں کے ذہن میں ہرل پر بناء اور ہرل سے اعراض میں سے کچھ بھی متحضر نہیں تھا اور اس کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ اصل عقد میں ہرل ہو اور دوسری یہ کہ قدر بدل میں ہرل ہو اور تیسری یہ کہ جنس بدل میں ہرل ہو اور یہ دونوں کا ہرل پر بناء اور ہرل سے اعراض میں اختلاف ہو اور اس کی بھی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ اصل عقد میں ہرل ہو اور بناء و اعراض میں اختلاف واقع ہو اور دوسری یہ

کہ مقدار بدل میں ہزل ہو اور اختلاف مذکور واقع ہو اور تیسری صورت یہ ہے کہ جنس بدل میں ہزل ہو اور اختلاف مذکور واقع ہو۔ پس ان چھ صورتوں میں بالاتفاق طلاق واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تو اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں ہزل باطل ہے اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس قسم^(۱) میں عقد کو جد پر حمل کیا جائے گا جس پر عاقدین کا اس امر پر اتفاق ہو کہ عقد کے وقت ہمارے ذہن میں بناء و اعراض میں سے کچھ بھی مستحضر نہیں تھا کیونکہ آپ کے نزدیک جانب جد کو ترجیح ہوتی ہے اور جس قسم^(۲) میں عاقدین کا بناء و اعراض کے بارے اختلاف ہو جائے اس میں بھی اس کا قول معتبر ہوگا جو جد کا دعویٰ کرے گا کیونکہ جانب جد کو ترجیح ہے پس گویا کہ یہ اول کے لئے نسخ ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک ان دونوں قسموں (یعنی ایک وہ جس میں عاقدین کے ذہن میں بناء و اعراض میں سے کچھ بھی حاضر نہ ہونے پر اتفاق ہو اور دوسری قسم وہ جس میں عاقدین کا بناء و اعراض کے بارے میں اختلاف واقع ہو) میں وقوع طلاق اور وجوب مال کی وجہ جانب جد کو ترجیح دیتے ہوئے عقد کو جد پر حمل کرنا اور مدعی جد کے قول کا معتبر ہونا نہیں ہے کیونکہ جد کے لئے ترجیح ممکن نہیں ہے بلکہ ہزل تعامل الناس میں واقع ہونے کی وجہ سے ارجح ہے بلکہ ان اقسام میں وقوع طلاق و وجوب مال کی وجہ ہزل برآسہ کا بطلان ہے۔ کما مر من اصلنا اور نو صورتوں سے تین صورتیں باقی رہ گئیں اور وہ یہ ہیں کہ عاقدین نے ہزل سے اعراض پر اتفاق کیا ہو خواہ اصل عقد میں ہزل ہو یا قدر بدل میں ہزل ہو یا جنس بدل میں ہزل ہو اور ان کا حکم یہ ہے کہ بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور مال مسقطی لازم ہو جائے گا۔ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تو اس لئے کہ یہاں ہزل برآسہ باطل ہے اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس لئے کہ یہاں عاقدین نے ہزل سے اعراض کر لیا ہے فتدبر :-

وَأَمَّا الْقَرَارُ فَالْهَزْلُ يُبَيِّلُهُ سَوَاءٌ كَانَ الْقَرَارُ بِمَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ أَوْ بِمَا لَا يَحْتَمِلُهُ لِأَنَّ الْهَزْلَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْمَخْبَرِ بِهِ وَكَذَلِكَ تَسْلِيْمُهُ الشُّفْعَةُ بَعْدَ الطَّلَبِ

وَالْإِشْرَافُ يُبْطِلُ الْهَزْلَ لِأَنَّهُ مِنْ جِنْسٍ مَا يُبْطِلُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَكَذَلِكَ
إِبْرَاءُ الْفَرِيعِ وَأَمَّا الْكَافِرُ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ إِلَى سَلَامٍ وَتَبَرَّأَ عَنْ دِينِهِ
هَازِلًا يَجِبُ أَنْ يَحْكَمَ بِإِيمَانِهِ كَالْمُكْرَهِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ انْشَاءٍ لَا يَحْتَمِلُ حُكْمَهُ
الرَّدَّ وَالْتِرَاجِي :

ترجمہ : اور اقرار (و اخبار) پس ہزل اقرار کو باطل کر دیتا ہے خواہ اقرار ایسے امر میں ہو جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے یا ایسے امر میں ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ ہزل مجربہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اور اسی طرح ہزل تسلیم شفعہ کو طلب اور اشدھاد کے بعد باطل کر دیتا ہے کیونکہ تسلیم شفعہ ان امور میں سے ہے جو خیار شرط کے ساتھ باطل ہوتے ہیں اور اسی طرح غریم (مقروض) کو بطریق ہزل کے بری کرنا ہے کہ اس کو ہزل باطل کر دیتا ہے اور بطریق ہزل کا فرج ب کلمۃ اسلام پڑھے اور اپنے دین سے برأت کا اظہار کرے تو ضروری طور پر اس کے ایمان کا حکم کیا جائے گا جس طرح کہ حالت اکراہ کا اسلام قبول کرنا قابل اعتبار ہے کیونکہ یہ ایمان بمنزلہ انشاء کے ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے :

تقریر و تشریح قولہ دامالا اقرار الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب قسم اول یعنی انشاءات میں ہزل واقع ہونے کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قسم ثانی یعنی اخبارات میں ہزل واقع ہونے کا بیان فرماتے ہیں کہ اگر ہزل اقرار میں ہو خواہ وہ اقرار ایسے معاملے میں ہو جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ بیع ہے کہ دو شخص باہم طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے وہ بیع کا اقرار کریں گے اور واقع میں کوئی اقرار نہیں ہے یا اقرار ایسے معاملے میں ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے نکاح و طلاق کہ دونوں باہم طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں گے اور واقع میں ہمارے درمیان کوئی اقرار نہیں ہے تو مذاق کی بنا پر یہ اقرار باطل قرار پائے گا کیونکہ ہزل مجربہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اور اخبار اگرچہ مجربہ کے

وجود پر دلالت کرتا ہے لیکن جب یہ بطریق ہزل کے ہے تو یہ تجربہ کے وجود پر دلالت نہیں کرے گا کیونکہ کوئی شئی اپنے منافی امر کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی ہے تو جب تجربہ کا وجود ہی نہیں ہے تو اس کے وقوع کی خبر دنیا کس طرح قابل قبول ہو سکتا ہے۔

قولہ وكذلك تسليم الشفعة الخ یعنی جس طرح اقرار ہزل کی وجہ سے باطل قرار پاتا ہے اسی طرح طلب اور اشہاد کے بعد تسلیم شفعہ ہزل سے باطل قرار پاتا ہے۔ توضیح مقام یہ ہے کہ طلب شفعہ تین قسم ہے اول طلب مواثبت ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کو علم ہو کہ مثلاً میرے پڑوس میں زمین فروخت ہو گئی ہے تو اسی وقت یہ کہے کہ میں شفعہ کروں گا حتیٰ کہ اس طلب کے نہ ہونے کی وجہ سے شفعہ باطل ہو جاتا ہے اور دوسری قسم طلب اشہاد ہے وہ یہ ہے کہ شفعہ، بالغ یا مشتری میں سے کسی ایک پر طلب مواثبت کے بعد کسی کو گواہ بناتے یا زمین کے پاس گواہ بناتے کہ میں اس زمین کے متعلق شفعہ کروں گا اور اس طلب کے ساتھ شفعہ بچتے ہو جاتا ہے اور شفعہ کے اس زمین کے متعلق طلب تملک میں تاخیر کی وجہ سے شفعہ باطل نہیں ہوتا ہے اور تیسری قسم طلب خصومتہ و تملک ہے یعنی اس زمین کے متعلق مقدمہ دائر کر دے۔ اس مہینہ کے بعد اس میں صورت ہزل یہ ہے کہ شفعہ طلب مواثبت اور طلب اشہاد دونوں کے بعد مشتری کو کہے کہ میں تجھے شفعہ تسلیم تو نہیں کرتا لیکن لوگوں کے سامنے کہوں گا کہ میں نے مشتری کو شفعہ سوئیپ دیا ہے تو یہ تسلیم شفعہ باطل ہے اور اس کا شفعہ باقی ہے کیونکہ تسلیم شفعہ ان امور کی جنس سے ہے جو خیار شرط کے ساتھ باطل ہوتے ہیں حتیٰ کہ طلب مواثبت اور طلب اشہاد کے بعد شفعہ اگر مشتری کو کہے کہ میں تجھے حقیقتاً شفعہ تسلیم کرتا ہوں اور مجھے تین دن کا اختیار ہے تو یہ تسلیم شفعہ باطل ہے اور شفعہ باقی ہے کیونکہ تسلیم شفعہ، رضا بالحکم پر موقوف ہے اور خیار شرط رضا بالحکم کے لئے مانع ہے تو عدم رضا کی وجہ سے تسلیم شفعہ باطل ہو جائے گا اور منع رضا میں ہزل بمنزلہ خیار شرط کے ہے پس تسلیم شفعہ عدم رضا بالحکم کی وجہ سے ہزل کی صورت میں بھی باطل ہو جائے گا۔ یہ حکم تو اس صورت میں ہے جب شفعہ طلب مواثبت اور طلب اشہاد کے بعد مشتری کو بطریق ہزل کے تسلیم شفعہ کرے اور اگر شفعہ بطریق ہزل کے طلب

مواثقت کے قبل تسلیم شفعہ کرے تو شفعہ باطل ہو جائے گا کیونکہ ہنرل کی صورت میں طلب مواثقت سے قبل شفعہ کی تسلیم ایسے ہے جیسے کہ شفیع نے علم بالبیع کے فوراً بعد طلب شفعہ سے سکوت کیا ہوا اور شفعہ سکوت سے باطل ہو جاتا ہے۔

قولہ وَلَئِنَّكَ اِبْرَاءُ الْفَرِیْبِ: یعنی اسی طرح بطریق ہنرل و مذاق کے غریم (مقروض) کو قرض سے بری کرنا ہے کہ اس کو ہنرل باطل کر دیتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے اپنے مقروض کو یوں کہا کہ میں نے تجھے اپنا قرض تو معاف نہیں کیا لیکن لوگوں کے سامنے کہوں گا کہ میں نے تجھے اپنا قرض معاف کر دیا ہے تو قرض بحال باقی رہے گا کیونکہ ابراہیم میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے اور تملیک رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے تو اس میں بخیار شرط کی طرح ہنرل مؤثر ہو گا۔

قولہ وَاَمَّا الْكَافِرُ الْحَمِصَفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی جب قسم ثانی کے بیان سے فارغ ہوتے تو اب قسم ثالث (جس کا تعلق اعتقاد کے ساتھ ہے) کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ کافر جب بطریق ہنرل کلمہ اسلام پڑھے اور اپنے دین سے برأت کا اظہار کرے تو واجب ہے کہ احکام دُنیا میں اس کے ایمان کا حکم کیا جائے کیونکہ اس سے بندوں کی اطلاع کے لئے وہ اقرار پایا گیا ہے جو احکام دُنیا کے اجراء میں رکن اصلی ہے جس طرح کہ المکرہ علی الاسلام کا حکم ہے کہ جب یہ اسلام قبول کر لے تو اس کے اسلام کا حکم کیا جاتا ہے کیونکہ اس سے یہی رکن پایا گیا ہے یا وجوہیکہ وہ کلمہ اسلام کے تکلم سے راضی نہیں ہے پس مازل تو اس کی یہ نسبت اولیٰ ہے کیونکہ مازل تو کلمہ اسلام کے تکلم سے راضی ہے اگرچہ وہ اس کے حکم کے ساتھ راضی نہیں ہے کیونکہ ایمان بمنزلہ انشاء کے ہے کہ اس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ اسلام کا رد کرنا کسی وجہ سے بھی ممکن نہیں ہے جیسا کہ بیع کا رد کرنا بخیار عیب یا بخیار روثیت کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے اور اسی طرح اسلام کا حکم اس سے مترانجی نہیں ہو سکتا بلکہ فی الحال اس کا حکم اس پر مترتب ہو جاتا ہے پس یہ ہنرل کے اس میں مؤثر نہ ہونے میں طلاق اور عتاق کی طرح ہو گیا۔ باقی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے رَدِّت کے احکام سے اعراض کیا ہے مگر ہم طالبین کے فائدہ کے لئے ذکر کرتے ہیں کہ ارتداد کے بارے میں ہنرل و مذاق کرنا کفر ہے یعنی جب کوئی شخص معاذ اللہ تعالیٰ مذاق و ہنرل کے طور پر کلمہ

کفر کے تو وہ کافر ہو جاتے گا۔ سوال مذاق کرنے والے نے کلمہ کفر کے معنی کا اعتقاد نہیں کیا ہے تو پھر وہ کس طرح کافر ہو جاتا ہے الجواب اس کا کفر ان الفاظ کی بنا پر نہیں جن کا اس نے بغیر اعتقاد کئے محض مذاقاً تلفظ کیا ہے بلکہ خود نہرل و مذاق ہی کی بنا پر ہے کیونکہ یہ تو دین حق دین اسلام کے ساتھ متخرف ہے جو کہ موجب کفر ہے حاصل کلام یہ ہے کہ وہ شخص جس نے ہنسی و مذاق سے کلمہ کفر کہا ہے وہ کلمہ کفر کے ساتھ مذاقاً تکلم کرنے سے ہی اجماع اور نص کی رو سے کافر ہو جاتا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے وَلَقَدْ سَأَلْتَهُمْ لِيَقُولُوا إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ تَرْجِمُهُ : اور اے محبوب اگر تم ان سے پوچھو تو کہیں گے کہ ہم تو یوں ہی ہنسی کھیل میں تھے تم فرماؤ کیا اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول سے ہنسنے ہو بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے مسلمان ہو کر :-

وَأَمَّا السُّفْهُ فَلَا يَخْلُ بِالْأَهْلِيَّةِ وَلَا يَنْعُ شَيْئًا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يُؤْجِبُ الْحَجَرَ أَصْلًا عِنْدَ ابْنِ حَنْفِيَّةٍ وَكَذَا عِنْدَ غَيْرِهِ فِيمَا لَا يَبْطُلُهُ الْهَزْلُ لِأَنَّهُ مَكَابِرَةُ الْعَقْلِ بَعْلَبَةُ الْهَوَىٰ فَاَلَمْ يَكُنْ سَبَبًا لِلنَّظَرِ وَمَنْعُ الْمَالِ عَنِ السُّفِيهِ الْمُبْدَرِفِ أَوَّلَ الْبُلُوغِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ إِمَّا عَقُوبَةً عَلَيْهِ أَوْ غَيْرَ مَقْضُولِ الْمَعْنَى فَلَا يَحْتَمِلُ الْمُقَايَسَةَ :

ترجمہ : اور عوارض ممکنہ میں سے ایک عارض سفہ ہے اور سفہ اہلیت کے مغل نہیں ہے اور نہ یہ احکام شرع میں سے کسی حکم شرعی سے مائع ہے اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سفہ، سفیہ کو کسی قسم کے تصرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے اور یہی حکم ہے حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان تصرفات کا جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے ہیں کیونکہ سفہ

غلبہ خواہش نفسانی کے سبب سے فعل تبذیر میں عقل کے ساتھ مجادلہ ہے۔ پس سفہ، سفیہ کے لئے نظر د رعایت کا سبب نہیں ہو سکتا اور سفیہ مبذر سے اوائل بلوغ میں اس کے مال کو روکنا نقص سے ثابت ہے یہ بالوئرا کے طور پر ہے اور یا غیر معقول المعنی ہونے کی وجہ سے ہے پس یہ قیاس کا احتمال نہیں رکھتا۔

تقریر و تشریح قولہ اما السفہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب عوارض مکنتیہ میں سے ہزل کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب سفہ کی بحث شروع فرماتے ہیں۔ سفہ کا لغوی معنی اخفت اور بیوقوفی اور کمی عقل ہے اور اصطلاح شرع میں سفہ کا معنی ہے تبذیر المال علی خلاف مقتضی العقل والشرع یعنی مال کو عقل و شرع کے مقتضی کے خلاف بے جا خرچ کرنا اور بعض کے نزدیک سفہ کی یہ تعریف ہے السفہ انه خفہ تعتری الانسان فتحملة علی العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قیام العقل حقیقتہ کہ سفہ وہ ایسی خفت (ملہکاپن) ہے جو انسان کو لاحق ہو کر کے اس انسان کو شرع و عقل کے موجب و مقتضی کے خلاف کام کرنے پر براہیغیر کرتی ہے باوجودیکہ اس میں عقل حقیقتاً موجود ہوتی ہے لہذا سفیہ اپنے اختیار سے عقل اور شرع کے تقاضے کے خلاف عمل کرتا ہے باوجودیکہ اس میں حقیقتاً عقل موجود ہوتی ہے پس سفہ، عوارض مکنتیہ میں سے ہوا نہ کہ عوارض سادیہ میں سے اور سفہ کا دوسرا معنی اگرچہ معنی لغوی کے مناسب ہے لیکن یہ ارتکاب حرمت جیسے زنا و شرب خمر کو شامل ہے اور وہ اگرچہ سفہ ہے لیکن اس کی اس جگہ بحث نہیں ہوگی اور معنی اول اس مقام کے مناسب ہے اگرچہ وہ معنی لغوی کے مناسب نہیں ہے :-

قولہ فلا یجزل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے سفاہت کا حکم بیان کرتے ہیں کہ سفہ مطلقاً اہلیت کے محل نہیں ہے نہ اہلیت وجوب کے اور نہ اہلیت خطاب کے کیونکہ سفیہ میں حقیقتاً عقل موجود ہے اور نہ سفہ احکام شرع میں کسی حکم سے مانع ہے۔ سفیہ کے لئے تمام احکام ثابت ہوں گے اس کے حقوق دوسروں پر اور دوسروں کے حقوق اس پر واجب ہوں گے اور سفیہ سے ان تمام احکام کے بارے میں مطالبہ ہوگا جو اس پر واجب ہیں۔

قوله ولا يوجب الحجرا صلاً عندنا لى خليفه (رحمه الله تعالى) الخ مصنف رحمه الله تعالى افرطت

ہیں کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ سفاہت، سفیہ کو کسی قسم کے تصرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے خواہ ایسا تصرف ہو جس کو نہرل باطل نہیں کرتا جیسے غناق و نکاح یا ایسا تصرف

جس کو نہرل باطل کر دیتا ہے جیسے بیع و اجارہ کیونکہ سفیہ آزاد ہے نکالیف کے ساتھ مخاطب ہو لہذا عاقل بالغ کو حکماً تصرف سے روک دینا درست نہیں ہے پس سفیہ کے لئے اپنے مال میں رشید کی طرح تصرف

کرنے کا حق حاصل ہوگا اور ان میں امر جامع حریت اور اہلیت خطاب ہے اور یہی حکم حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان تصرفات میں ہے جن کو نہرل باطل نہیں کرتا ہے اور جن

تصرفات کو نہرل باطل کر دیتا ہے ان میں سفیہ کو اسی کے فائدہ کے پیش نظر مجبور قرار دیا جائے گا۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "فان كان الذى عليه الحق سفيهاً او ضعيفاً او لا يستطیع

ان يبذل هو فليمل وليد بالعدل" ترجمہ: پھر جس پر حق آتا ہے اگر بے عقل یا ناتواں ہو یا لکھا نہ سکے تو اس کا ولی انصاف سے لکھائے۔ یہ سفیہ پر اثبات ولایت پر نص ہے اور دوسری بات یہ ہے

کہ اگر اس کو مجبور قرار نہ دیا جائے تو ان تصرفات کے ذریعہ سے اپنا تمام مال خرچ کر دے گا جس کے بعد وہ اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا پس وہ اس طرح دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا۔

قوله لانه مكابرة العقل الخ مصنف رحمه الله تعالى یہاں سے اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ سفیہ سفیہ کی رعایت کرتے ہوئے اس پر حجر کے سبب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے دلیل کا حاصل یہ ہے

کہ سفیہ جنون اور عقل کی طرح امر سماوی نہیں ہے لہذا سفیہ کی وجہ سے سفیہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کی رعایت کی جائے بلکہ سفیہ تو معصیت ہے کیونکہ سفیہ تو عقل کے ساتھ مجادلہ ہے اور قبح کا علم ہوتے ہوئے

خواہشات نفسانیہ کا اتباع ہے لہذا سفیہ، سفیہ کے لئے سفیہ کی رعایت کرتے ہوئے حجر کا سبب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس سفیہ کے لئے اس کی رعایت کرتے ہوئے سفیہ کو اس پر حجر کا سبب قرار

نہیں دیا گیا ہے :-

قوله ومنع المال عن السفیہ الخ مصنف رحمه الله تعالى یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے

ہیں جو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ سفیہ کی عمر جب پچیس سال ہو جاتے تب مال اس کے پیڑ و کیا جاتے گا کیونکہ اس کے فضول خرچ ہونے کی بنا پر اس عمر سے پہلے مال اس کے حوالے کرنے کی صورت میں اس کے مال کے تلف ہونے کا خطرہ ہے تو اس کی رعایت کرتے ہوئے اس کی عمر پچیس سال ہونے کے وقت اس کا مال اس کے حوالے کیا جاتے گا تاکہ اس کا مال تلف ہونے سے محفوظ رہے تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول مذکور اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ سفہ، سفیہ کی رعایت کرنے کا سبب ہے پس جب منع مال کے ساتھ سفہ، سفیہ کی رعایت کرنے کا سبب بن گیا تو یہ سفہ، سفیہ کے تصرفات میں سفیہ کے حجر کا سبب بھی بن گیا کیونکہ منع اور حجر سفیہ کے مال کی حفاظت کے اعتبار سے مساوی ہیں لہذا حجر کو منع پر قیاس کیا جاتے گا۔ الجواب قیاس کی شرط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ معقول المعنی ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ غیر عقوبت ہو اور یہاں یہ شرط منتفی ہے کیونکہ منع جو کہ اس نص سے ثابت ہوا ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَا تَوْتُوا السُّفْمَاءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا لَا بَيْنَہُ" اس آیت مبارکہ میں "اَمْوَالَكُم" کا معنی "اَمْوَالُہُمْ" ہے چونکہ اولیاء ہی یتیموں اور یتیموں کے مال کی حفاظت و نگہداشت کرتے ہیں اس لئے ان کے اموال کی نسبت ان کے اولیاء کی طرف کردی گئی ہے یعنی مت دو یہ تو فوں کو ان کے اموال جن کی حفاظت و انتظام کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے تم پر رکھی ہے تو یہ منع یا تو غیر معقول المعنی ہے کیونکہ کسی شخص کے کمال عقل و تیز کے ہوتے ہوئے اس سے اس کے مال کو روکنا غیر معقول ہے یا پھر یہ عقوبت ہے کیونکہ تہذیب معصیت ہے عقل کے ساتھ مجادلہ ہے اور خواہشات نفسانیہ کا اتباع کرنا ہے لہذا سفیہ مبذر سے اس کے مال کو روکنا اس کی جزا کے طور پر ہے لہذا اس پر اس کے غیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہاں دونوں صورتوں پر قیاس کی شرط منتفی ہے۔ :- فذہب

وَأَمَّا الْخَطَاءُ فَهُوَ نَوْعٌ جُعِلَ عِزًّا صَالِحًا لِسُقُوطِ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا حَصَلَ

عَنْ اجْتِمَاعٍ وَشُبْرَةٍ فِي الْعُقُوبَةِ حَتَّى قِيلَ إِنَّ الْخَاطِي لَا يَأْتُو وَلَا يُؤَاخَذُ
بِحَدٍّ وَلَا قَصَاصٍ لَكِنَّهُ لَا يَنْفَكُ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيرٍ يَصْلَحُ سَبَبًا لِلْجَرَائِ
الْقَاصِرِ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهُ عِنْدَنَا وَيَجِبُ أَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُ الْمَكْرُوهِ:

ترجمہ: اور عوارض ممکنہ میں سے ایک خطا ہے اور وہ ایک ایسی نوع ہے جس کو اللہ تعالیٰ کے حق
ساقط ہونے کے لئے صالح عذر قرار دیا گیا ہے جب کہ وہ اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہوا اور وہ عقوبت
سزا کے دفع کرنے کے بارے میں شبہ کا فائدہ دیتی ہے حتیٰ کہ خطا کرنے والا نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس
کا حد و قصاص میں مواخذہ ہوتا ہے لیکن خطا کار میں قصور کی ایک ایسی قسم پائی جاتی ہے جو جزا قاصر
کا سبب ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور جزا قاصدہ کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک اس کی طلاق
صحیح ہے اور اس کی بیع بھی منعقد ہونا چاہیے اور اس کی بیع مکروہ کی بیع کے حکم میں ہو جائے گی (یعنی
فاسد ہو کر منعقد ہوگی)

تقریر و تشریح قولہ واما الخطاء الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ عوارض ممکنہ میں سے ایک عارض
خطا کا بیان فرماتے ہیں اور خطا لغتاً صواب اور درست کی ضد ہے اور اصطلاحاً قصہ تام کے خلاف
کسی کام کے واقع ہو جانے کو خطا کہتے ہیں۔ جیسا کہ جب اس نے ایک شکار کی طرف تیر پھینکا پس وہ
اچانک ایک انسان میں پیوست ہو گیا اور وہ ہلاک ہو گیا تو اس تیر پھینکنے والے نے اپنے ارادہ سے
تیر پھینکا ہے لیکن اس کا ارادہ انسان کو نشانہ بنانا نہیں تھا لہذا صورت مذکورہ میں رومی سے قصہ غیر تام
پایا گیا ہے۔ کذا فی التوضیح اور خطا کا حکم یہ ہے کہ اس کو اللہ تبارک و تعالیٰ کے حقوق کے ساقط ہونے
کے بارے میں عذر قرار دیا گیا ہے بشرطیکہ یہ اجتہاد اور کوشش کے بعد صادر ہو۔ چنانچہ نمازی اگر
اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد جہت قبلہ میں خطا و غلطی کر بیٹھے تو اس کی نماز درست

ہے اور وہ جہت قبلہ کے ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا اور اسی طرح مجتہد اگر اپنی پوری سعی و کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں خطا کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا بلکہ وہ اپنے اس اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "لست قوط حق اللہ تعالیٰ" حقوق العباد سے احتراز ہے کیونکہ خطا کو حقوق العباد کے ساقط ہونے کے سلسلے میں عذر قرار نہیں دیا گیا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے شکار گمان کر کے کسی کی بکری کی طرف تیر بھینکا اور وہ ہلاک ہو گئی یا کسی کا مال اپنا مال گن گئے کھا گیا تو ان دونوں صورتوں میں اس خاطر پر ضمان واجب ہوگی۔ فائدہ اس امر میں کہ خطا پر عقلاً مواخذہ جائز ہے یا نہیں اہل سنت و جماعت اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ خطا پر عقلاً مواخذہ جائز نہیں ہے کیونکہ خطا میں قصد و ارادہ نہیں ہوتا ہے اور قصد و ارادہ کے بغیر تو جنابیت متحقق نہیں ہوتی ہے اور جنابیت کے بغیر مواخذہ حکمت کے مقتضی کے خلاف ہے اور ہمارا اہل سنت و جماعت کا مذہب یہ ہے کہ خطا پر عقلاً مواخذہ جائز ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے بندوں کی خطا پر عدم مواخذہ کی طلب کے ساتھ راہنمائی فرمائی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ "ربنا لا تؤاخذنا ان لبينا اذ اخطانا" پس اگر خطا پر مواخذہ جائز نہ ہو تو یہ اس چیز کے عدم کی طلب ہوگی جس چیز کا وقوع ہی جائز نہیں ہے اور یہ تو تحصیل حاصل ہے لیکن یہ مواخذہ اپنے جائز ہونے کے ساتھ ساتھ حضور رحمۃ للعالمین محبوب رب العالمین بنی اکرم نور مجسم ہمارے پیارے رُؤف و رحیم آقا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی دعا مستجاب "ربنا لا تؤاخذنا ان لبينا اذ اخطانا" سے ساقط ہو گیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس خطا کو اللہ تبارک و تعالیٰ کے حقوق کے بارے میں عذر قرار دیا گیا ہے۔

قولہ و شبتہ فی العقوبۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کا عطف عذرا پر ہے یعنی خطا کو عقوبت و سزا کے دفع کرنے کے بارے میں شبہ قرار دیا ہے حتیٰ کہ کہا گیا ہے کہ خطا کرنے والا گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر حد و قصاص جاری ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر سہاگ رات ڈلہا کے پاس اُس کی بیوی کی بجائے کسی دوسری عورت کو بھیج دیا گیا اور وہ لہانے اس عورت کو اپنی بیوی

گمان کر کے اس سے دلی کر لی تو اس دو لہا پر حد نہیں آئے گی اور نہ وہ زنا کے گناہ کا مجرم قرار پائے گا اور اسی طرح کسی شخص نے دُور سے کوئی چیز دیکھی اور اس کو شکار گمان کر کے اس کی طرف تیر پھینکا جس کی وجہ سے وہ ہلاک ہو گیا اور بعد میں علم ہوا کہ وہ تو انسان تھا تو تیر چلانے والا عمدہ اقل کرنے کے گناہ کا مجرم قرار نہیں پائے گا اور نہ اس پر قصاص واجب ہو گا اور مستند مذکورہ میں اصل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ "لیس علیکم جناح فیما اخطاتمہ بہ"۔

تو کہ لکنہ لا ینفک الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک دہم کا ازالہ فرماتے ہیں۔ دہم یہ ہے کہ جب خطا عقوبت کے سلسلے میں شبہ کا فائدہ دیتی ہے تو پھر غلطی پر کفارہ واجب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ کفارہ میں معنی عقوبت موجود ہے الجواب غلطی میں تقصیر کی ایک ایسی قسم پائی جاتی ہے جو جزا قاصر کے لئے سبب بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور وہ یہ کہ اس نے احتیاط نہیں کیا کیونکہ اگر وہ احتیاط سے کام لیتا تو خطا مذکور سے بچ سکتا تھا اور جزاء قاصدہ کفارہ ہے اس لئے کہ کفارہ من وجہ عبادت ہے کیونکہ یہ کفارہ پر لازم نہیں ہوتا ہے اور من وجہ عقوبت ہے کیونکہ یہ غلطی کے فعل کی جزا ہے اور جزا قاصر، تقصیر لیسیر کے مناسب ہے بخلاف قصاص اور حد کے کیونکہ یہ دونوں کامل جزائیں اور نامہ عقوبتیں ہیں لہذا یہ غلطی معذور پر واجب نہیں ہوں گی۔

تو کہ وصح طلاقہ الخ یعنی ہمارے نزدیک غلطی کی طلاق صحیح ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہنا تو چاہتا تھا استفی کہ مجھے پانی پلاؤ مگر غلطی سے اس کی زبان سے نکل پڑا "انت طالق" کہ تجھ پر طلاق ہے تو اس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ قصد و ارادہ امر باطن ہے جس پر اطلاع ممکن نہیں ہے تو حکم سبب ظاہر جو کہ اس حکم پر دلالت کر رہا ہے کے ساتھ متعلق ہو گا اور وہ قصد کی اہلیت ہے جو کہ عقل اور بلوغ سے ثابت ہوتی ہے تاکہ عروج مدفوع ہو جیسا کہ سفر میں ہوتا ہے اور یہ سبب اس شخص کے بارے میں متحقق ہوتا ہے جو خطا کا دعویٰ کرے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صورت مذکورہ میں طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ ظنان کلام سے واقع ہوتی ہے اور کلام تب صحیح ہوتی ہے جب وہ قصد و ارادہ سے صادر ہو اور غلطی غیر قاصد ہے لہذا اس کی کلام کا کوئی

اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ بخون اور نائم کی کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

قولہ دیجب ان یبغض ببعیہ کبیعہ المکرہ : یعنی خاطی کی بیع ضابطہ کے پیش نظر منعقد ہونی چاہیے اگرچہ ائمہ کرام سے اس کی تصریح موجود نہیں ہے مثلاً کوئی شخص "الحمد للہ" کہنا چاہتا تھا لیکن اس کی زبان پر غلطی سے "بعت هذا منك بكذا" کہ میں نے یہ چیز اتنے کی تمہارے پاس فروخت کی" نکل پڑا اور مخاطب نے سُننے ہی کہا قبالت "کہ میں نے قبول کیا تو بیع فاسد منعقد ہوگی جیسا کہ مکرہ کی بیع فاسد منعقد ہوتی ہے اس بیع کا انعقاد تو اس لئے ہے کہ سبب اپنے اہل سے صادر ہو رہا ہے اور اس کا فساد اس لئے ہے کہ یہاں رضا متحقق نہیں ہے :-

وَأَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ أَسْبَابِ التَّخْفِيفِ يُؤَثِّرُ فِي قَصْرِ ذَوَاتِ الزَّوْبِ وَ
فِي تَأْخِيرِ الصَّوْمِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْأُمُورِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوجِبًا
ضَرُورَةً لَا زِمَةً قِيلَ إِنَّهُ إِذَا اصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ أَوْ مُقِيمٌ فَسَافَرَ
لَا يَبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ وَلَوْ أَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبْشَحِ شَبْهَةً
فِي إِيْجَابِ الْكَفَّارَةِ وَلَوْ أَفْطَرَ ثُمَّ سَافَرَ لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ
مَا إِذَا مَرَضَ بِمَا قُلْنَا :-

ترجمہ : اور عوارض مکتبہ میں سے ایک عارض کسی سفر ہے اور وہ اسباب تخفیف میں سے ہے اور سفر چار رکعت والی نماز کے قصر اور صوم کی تاخیر میں مؤثر ہوتا ہے لیکن جب سفر اختیاری امور میں سے ہے اور وہ ایسی ضرورت کو واجب نہیں کرتا ہے جو افطار صوم کی طرف داعیہ ہو اس حیثیت سے کہ اس کا دفع ممکن نہ ہو تو اس لئے کہا گیا ہے کہ جب کوئی مسافر صبح کے وقت روزہ رکھے ہوتا ہو یا کوئی

مقیم روزہ دار صبح ہونے کے بعد سفر پر روانہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں مسافر کے لئے روزہ افطار کر لینا جائز نہیں ہے بخلاف مریض کے اور اگر مسافر ان دونوں صورتوں میں افطار کر ڈالے تو سفر کا موجود ہونا جو کہ افطار کے لئے مباح ہے ایجاب کفارہ میں شبہ کا فائدہ دے گا اور اگر مقیم روزہ دار نے روزہ افطار کر لیا پھر سفر پر روانہ ہوا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا بخلاف اُس صورت کے جب کوئی بیمار ہو جائے کیونکہ مریض امرِ سماوی ہے بندہ کو اس میں اختیار نہیں ہے پس گویا کہ اُس نے حالت مرض میں روزہ افطار کیا ہے :-

تقریر و تشریح قولہ دامنا المستقر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ عوارضِ مکتسبہ میں سے ایک عارض کسی سفر کا بیان فرماتے ہیں اور سفر لغت میں قطع مسافت کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں سفر وہ اپنی اقامت گاہ سے دور دراز مسافت طے کرنے کے قصد سے نکل پڑنے کو کہتے ہیں جس کی ادنیٰ مقدار تین دن اور تین رات کی مسافت ہے جو اونٹ کی چال یا پیدل چلنے والی کی چال سے ہو اور یہ سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ مسافر کی عقل اور بدن کی قدرت بحال باقی رہتی ہے البتہ یہ بذاتِ خود مطلقاً مشقت کے سبب ہونے کی بنا پر احکامِ شریعیہ کی تخفیف کا باعث ہے کیونکہ نفس سفر مشقت کے اسباب سے ہے خواہ مشقت محقق ہو یا مقدمہ لہذا سفر چار رکعت والی نماز کے قصر اور صوم کی تاخیر میں موثر ہوگا یعنی سفر چار رکعت والی نماز جیسے ظہر و عصر و عشاء کے نصفِ اخیر کو ساقط کر دیتا ہے حتیٰ کہ ہمارے احناف کے نزدیک اکمال بالکل مشروع نہیں رہتا ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ روزہ پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فرضیت اربع رکعت اور قصر و صوم ہے پس جو شخص چار رکعت پڑھے اس نے غزیت پر عمل کیا اور جو قصر کرے اُس نے رخصت کو اختیار کیا جیسے کوئی چاہے درست ہے۔ ہماری دلیل یہ حدیث شریف ہے **روى الشيخان رحمہما اللہ تعالیٰ عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت فرضت الصلوة رکعتین رکعتین فاقرت صلوة السفر وزید فی المحضر** تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ سفر کے فرض دو رکعت ہیں اور اسی لئے

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ہمیشگی فرمائی ہے جیسا کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت فرمایا ہے "روی البخاری عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما انه قال صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ وصحبت ابابکر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ وصحبت عمر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ تعالیٰ وصحبت عثمان فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ تعالیٰ وقد قال اللہ تعالیٰ لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ انتہی۔"

بہر حال یہ امر واضح ہو گیا کہ سفر چار رکعت والی نماز کے نصف اخیر کے سقوط میں موثر ہوتا ہے اور صوم کی تاخیر میں موثر ہوتا ہے یعنی افطار کئے ہوئے ایام کی گنتی پوری کرنی ہوگی۔ دوسرے ایام میں قضا رکھ کر تو سفر کی بنا پر روزہ ساقط نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ سفر کی حالت میں روزے کی ادا صحیح ہے بخلاف نماز کے نصف اخیر کے کیونکہ وہ تو ساقط ہو جاتا ہے لہذا نماز سفر کو روزہ سفر پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

قولہ لکنہ لما کان الحج مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب سفر اسباب تخفیف سے ہے تو مسافر مریض کی طرح ہو گیا پس اس بنا پر اگر مسافر نے روزہ کی حالت میں صبح کی یا مقیم نے روزہ کی حالت میں صبح کی پھر وہ سفر پر روانہ ہوا تو چاہیے کہ اس مسافر کے لئے روزہ افطار کرنا جائز ہو اور اس مقیم پر کفارہ لازم نہ ہو جس نے روزہ افطار کیا پھر سفر پر روانہ ہوا جیسا کہ مریض کا حکم ہے۔ الحجاب سفر ان امور میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار میں ہوتا ہے (اور مرض کا وجود مریض کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے بلکہ مرض امر سماوی ہے) اور سفر اپنے تحقق ہونے کے بعد ایسی کسی ضرورت کو واجب نہیں کرتا ہے جو افطار صوم کی طرف داعی ہو یا جس حیثیت کہ اس کا دفع ممکن نہ ہو کیونکہ مسافر روزہ رکھنے پر قادر ہوتا ہے بغیر اس کے کہ اس کے بدن کو کوئی آفت لاحق ہو لہذا جب کوئی مسافر روزہ کی حالت میں صبح کرے یا مقیم روزہ کی حالت میں صبح کرے پھر وہ سفر پر روانہ ہو جائے تو اس مسافر کے لئے روزہ کا افطار کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ روزہ شرع

کرنے کی وجہ سے اس پر روزہ کا وجوب منقرض ہو گیا ہے اور اسے کوئی ایسی ضرورت بھی نہیں ہے جو افطار کی طرف داعی ہو کر بخلاف مریض کے کہ جب یہ تکلف کر کے روزہ رکھ لے پھر افطار کا ارادہ کرے تو اس کے لئے افطار جائز ہے اور اسی طرح جب کسی شخص نے روزہ کی حالت میں صبح کی اور پھر بیمار ہو گیا تو اس کے لئے افطار جائز ہے کیونکہ مرض امر سادی ہے بندہ کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اور اگر مسافر نے ان دونوں صورتوں میں روزہ افطار کر لیا تو سفر کا وجود ہونا جو کہ افطار کے لئے میباح ہے ایجاب کفارہ میں شبہ کا فائدہ دے گا لہذا اس مسافر پر کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ کفارہ اس صوم واجب کے افطار کے سبب سے واجب ہوتا ہے جس کے ساتھ ثبوتی مقرر نہ ہو اور اگر مقیم نے موضع اقامت میں روزہ افطار کر لیا پھر سفر پر روانہ ہوا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں سفر میباح نہیں پایا گیا جو کہ ایجاب کفارہ میں شبہ کا فائدہ دیتا ہے بخلاف اس تندرست شخص کے جس نے روزہ رکھا اور حالت صحت میں اس روزہ کو افطار کر لیا پھر وہ بیمار ہو گیا کیونکہ اس سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ مرض امر سادی ہے بندہ کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے پس گویا یہ البیہا ہی ہے جیسا کہ اس نے مرض ہی میں اس روزہ کو افطار کیا ہے۔

وَأَمَّا الْكُرَاهُ فَتَوْعَانِ كَامِلٌ يَضِدُّ الْإِخْتِيَارَ وَيُوجِبُ الْإِلْجَاءَ وَقَاصِرٌ
يُعَدُّمُ الرِّضَاءَ وَلَا يُوجِبُ الْإِلْجَاءَ وَالْكَرَاهُ يَجْمَلُهُ لَا يُنَافِي أَهْلِيَّةً وَلَا
يُوجِبُ وَضْعَ الْخُطَابِ بِحَالٍ لِأَنَّ الْمَكْرَهَ مُبْتَلَى وَالْإِبْتِلَاءُ يُحَقِّقُ الْخُطَابَ الْمَتْرَى
أَنَّهُ مُتَرَدَّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظَرٍ وَإِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَأْتِي فِيهِ مَرَّةٌ
وَيُوجِبُ أُخْرَى فَلَوْ رُخِصَ فِي الْقَتْلِ وَالْجَرْحِ وَالزَّانَا بَعْدَ رَأْيِ الْكَرَاهِ أَصْلًا وَلَا خَطَرٍ
مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِي النِّيَّةِ وَالْخَمْرِ وَالْخُرْبِرِ وَرُخْصَ فِي إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ

وَأَفْسَادُ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَإِتْلَافُ مَالِ الْفَيْرِ وَالْجَنَائَةِ عَلَى الْآخِرِ
تَمْكِينُ الْمَرْءَةِ مِنَ الزِّنَافِ الْكَرَاهُ الْكَامِلُ وَإِنَّمَا فَارَقَ فِعْلُهَا فِعْلَهُ فِي
الرَّخْصَةِ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْوُلْدِ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهَا فَلَمْ يَكُنْ فِي مَعْنَى الْقَتْلِ بِخِلَافِ
الرَّجُلِ وَلِهَذَا أُوجِبَ الْكَرَاهُ الْقَاصِرُ شُبُهَةً فِي دَرْءِ الْحَذِّ عَنْهَا دُونَ
الرَّجُلِ فَثَبَّتَ بِهَذِهِ الْجُمْلَةِ أَنَّ الْكَرَاهَ لَا يَصَاحُ لِهَ بَطَالِ شَيْءٍ مِنَ الْقَوْلِ
وَالْأَفْعَالِ جُمْلَةً إِلَّا بِدَلِيلٍ غَيْرِهِ عَلَى مِثَالِ فِعْلِ الطَّاعِ :

ترجمہ : اور عوارض مکتسبہ میں سے ایک عارض اکراہ ہے اور وہ دو قسم ہے ایک اکراہ کامل ہے جو
اختیار کو فاسد (اور رضا کو معدوم) اور اضطرار کو واجب کر دیتا ہے اور دوسری قسم اکراہ فاسد ہے
جو رضا کو معدوم کر دیتا ہے اور اضطرار کو واجب نہیں کرتا ہے (اور نہ اختیار کو فاسد کرتا ہے) اور
اکراہ کے یہ تمام اقسام کسی اہلیت کے منافی نہیں ہیں (نہ اہلیت وجوب کے اور نہ اہلیت ادا کے) اور
نہ یہ اکراہ کسی حالت میں مکروہ سے خطاب کے سقوط کو واجب کرتا ہے کیونکہ مکروہ امتحان میں مبتلی ہوتا
ہے اور ابتلا سے خطاب کو مضبوط کرتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ مکروہ دائرہ ہے مباشرت فرض و حرام اور
مباشرت مباح و رخصت میں اور مکروہ کبھی اس میں گنہگار ہوتا ہے اور کبھی مایوس ہوتا ہے پس مکروہ کو
قتل اور جرح اور زنا میں غدر اکراہ کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اکراہ کامل کی حالت میں
مردار اور شراب اور خنزیر کے کھانے کی ممانعت نہیں ہے اور مکروہ کو اکراہ کامل کی حالت میں اپنی زبان
پر کلمہ کفر جاری کرنے اور نماز اور روزہ کو فاسد کرنے اور غیر کے مال کو ضائع کرنے اور احرام کی حالت
میں جنابت کا ارتکاب کرنے اور عورت کو اکراہ کامل کی حالت میں زنا کے لئے کسی مرد کو اپنے اوپر
قدرت دینے کی رخصت دی گئی ہے (لیکن مرد کو اکراہ کامل کی حالت میں بھی زنا کے لئے رخصت

نہیں ہے) اور فعل زنا کی رخصت میں عورت کا فعل مرد کے فعل سے اس لئے جدا ہے کہ بچے کی نسبت عورت سے منقطع نہیں ہوتی ہے پس تمکین مذکور بچے کے قتل کے معنی میں نہیں ہوگا بخلاف مرد کے کیونکہ اس سے (فعل زنا کی صورت میں) بچے کی نسبت منقطع ہو جاتی ہے (تو مرد کا فعل زنا بچے کے بمنزلہ قتل کے ہوگا لہذا اس کو فعل زنا کی اکراہ کامل کی حالت میں بھی رخصت نہیں ہے) اور اسی لئے اکراہ قاصر عورت سے حد زنا کو دفع کرنے میں شبہ کو واجب کرتا ہے سوائے مرد کے پس ہمارے اس قول سے کہ اکراہ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ اس سے خطاب ساقط ہوتا ہے یہ امر ثابت ہو گیا کہ اکراہ مکرہ کے افعال و اقوال میں سے کسی کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر یہ کہ کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو اس کو متغیر کر دے جیسا کہ طائع کے افعال و اقوال کا حکم ہے۔

تقریر و تشریح قولہ دامالاکراہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب عوارض مکنتیہ کی قسم

اول کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قسم ثانی کا بیان شروع فرماتے ہیں یعنی وہ امر عارض جو مکلف پر اس کے غیر کی طرف سے واقع ہو اور وہ اکراہ ہے اور اکراہ کہتے ہیں کسی جابر شخص کا کسی انسان کو ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے کہ اگر وہ جابر اس کو مجبور نہ کرتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا اور اکراہ دو قسم ہے قسم اول اکراہ کامل ہے یہ اختیار کو فاسد اور رضا کو معدوم اور الجابی یعنی اضطراب کو واجب کر دیتا ہے یعنی مکرہ اپنے نفس کی ہلاکت یا اپنے کسی عضو کے تلف ہونے کے خوف سے اس کام کے کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے جس کا اسے امر کیا جا رہا ہے یا اس طور کہ مکرہ یعنی مجبور کرنے والا یوں کہے کہ یہ کام کرو اگر تم یہ کام نہیں کرو گے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دوں گا یا تمہارا ماتھ کاٹ دوں گا تو ایسے اکراہ سے ضروری طور پر مکرہ کی رضا معدوم ہو جاتی ہے اور اس کا اختیار کو فاسد ہو جاتا ہے اور قسم ثانی اکراہ قاصر ہے یہ رضا کو معدوم کر دیتا ہے اور اختیار کو فاسد نہیں کرتا اور نہ اضطراب کو واجب کرتا ہے اور اس کو اکراہ غیر ملجئی کہا جاتا ہے یعنی ایسی مایہ پٹ سے ڈرا کر جبر کیا جائے جس سے جان یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو یا قید و بند کی دھمکی دے کر جبر کیا جائے۔ اس قسم

کے اکراہ سے رضا مندی معدوم ہو جاتی ہے اور اختیار باقی رہتا ہے اور اکراہ کی ایک تیسری قسم بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ رضا مندی کو معدوم نہیں کرتی اور نہ وہ اختیار کو فاسد کرتی ہے بایں طور کہ مجبور کرنے والا کسی شخص کو اس کے باپ یا بیٹے یا اس کی بیوی وغیرہ کو قید کرنے کی دھمکی دے کیونکہ ایسے اکراہ سے رضا و اختیار دونوں باقی رہتے ہیں اور اکراہ بمع اقسام مذکورہ اہلیت کے منافی نہیں ہے نہ اہلیت و جوب کے اور نہ اہلیت ادا کے اور نہ یہ مکروہ سے کسی حال میں خطاب کے سقوط کو واجب کرتا ہے خواہ اکراہ ملجی ہو یا غیر ملجی ہو کیونکہ اس میں ذمہ اور عقل کہ جس پر خطاب کا مدار ہے موجود ہے یا مکروہ سے عدم سقوط خطاب کی وجہ یہ ہے کہ مکروہ حالت اکراہ میں ایک قسم کے امتحان میں مبتلا ہوتا ہے جیسا کہ یہ حالت اختیار میں مبتلا ہوتا ہے اور ابتلاء خطاب کو مستحکم کر دیتا ہے کیونکہ ابتلاء بغیر خطاب کے ثابت نہیں ہوتا ہے :-

قولہ الا لا یحلیٰ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ثبوت ابتلاء اور اس کے ساتھ تحقق خطاب پر استدلال پیش کر رہے ہیں کہ مکروہ اس کام کے بجالانے میں جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے دائر ہے مباشرت و غیرہ حرام اور مباشرت اباحت و رخصت کے درمیان یعنی اکراہ کے بموجب عمل کرنے کا حکم ان اقسام اربعہ میں منحصر ہے بعض صورتوں میں اس پر عمل کرنا فرض ہوتا ہے جیسے کوئی شخص قتل یا عضو کے قطع کرنے کی یقینی دھمکی کے ساتھ مردار کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس وقت مردار کا کھانا فرض ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر کھانے سے باز رہنے سے مکروہ کی موت واقع ہو گئی تو وہ گنہگار اور عذاب کا مستحق ہو گا کیونکہ صورت مذکورہ میں مکروہ کے لئے مردار کا کھانا مباح تھا کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "الامسا اضطرتم الیہ" پس استثناء کے ساتھ مردار کی باحت ثابت ہے اور وہ شخص جو مباح چیز کے ارتکاب پر مجبور کیا گیا ہو اس پر اس مباح چیز کا ارتکاب فرض ہو جاتا ہے اور بعض صورتوں میں اکراہ کے بموجب عمل کرنا حرام ہوتا ہے جیسے بغیر حق کے مسلمان کے قتل پر کسی شخص کو مجبور کیا جائے کہ اکراہ ملجی کی صورت میں بھی اس کا ارتکاب حرام ہے۔ اگر مکروہ نے صبر کیا اور اس معصوم جان کے قتل کے ارتکاب سے باز رہا حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو گئی تو یہ ماجر ہو گا اور بعض مواقع میں اس پر

عمل کرنا مباح ہوتا ہے۔ جیسے کسی شخص کو نہار رمضان میں روزہ افطار کر لینے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے روزہ افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے اور بعض صورتوں میں اکراہ کے بموجب عمل کرنے کی رخصت ہے جیسے کسی شخص کو اپنی زبان پر کلمہ کفر کے جاری کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کو کلمہ کفر اپنی زبان پر جاری کرنے کی رخصت ہے بشرطیکہ اس کے دل میں تصدیق ہو اور اکراہ بھی طبعی ہو اور یہاں پر اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ اباحت کا معنی یہ ہے کہ مباح میں فعل کی حرمت ہی سرے سے مرتفع ہو جاتی ہے اور رخصت میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا اور اس کی حرمت مرتفع نہیں ہوتی بلکہ محض گناہ مرتفع ہوتا ہے صاحب النامی فرماتے ہیں کہ ادلیٰ یہ تھا کہ یہاں اباحت کا ذکر نہ ہوتا کیونکہ بالتو یہ فرض میں داخل ہے یا رخصت میں کیونکہ اباحت سے اگر یہ مقصود ہو کہ فعل کا ازکاب مباح اور اس فعل کا ترک باعث گناہ ہے تب تو یہ فرض ہے اور اگر ترک میں کوئی گناہ نہ ہو تو یہ رخصت ہے مثال کے طور پر مسافر صائم کو اگر افطار پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے افطار کر لینا فرض ہے اور اگر مکرہ صائم مقیم ہو تو اس کے لئے افطار کرنا رخصت ہے اور مکرہ کبھی اکراہ کے بموجب عمل کرنے میں گنہگار ہوتا ہے جب کہ وہ حرام ہو جیسے بغیر حق کے معصوم جان کو قتل کرنا اور کبھی مباح ہو جاتا ہے جب کہ وہ فرض ہو جیسے مردار کا کھانا بشرطیکہ قتل یا قطع عضو کی صحیح دھمکی دی گئی ہو اور ثواب و گناہ میں سے ہر ایک خطاب کے تعلق کے بعد تحقق ہوتا ہے لہذا یہ امر ثابت ہو گیا کہ مکرہ مخاطب اور امتحان میں مبتلا ہوتا ہے اور اس سے خطاب ساقط نہیں ہوتا ہے۔

قولہ فلا رخصتہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے فرض و حرام و رخصت و اباحت کی مثالیں بیان فرماتے ہیں کہ مکرہ کو اس بات کی رخصت نہیں ہے کہ وہ کسی کو اکراہ کی حالت میں اپنے نفس پر خوف کرنے کی وجہ سے ہلاک کرے کیونکہ یہ دونوں استحقاق عصمت میں برابر ہیں پس مکرہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے آپ کو ہلاکت سے بچانے کے لئے دوسرے کو ہلاک کر دے تو یہاں مرتبین کے تعارض اور عدم مرجح کی وجہ سے یہ اکراہ عدم کے حکم میں ہو گیا اور اسی طرح مکرہ کے لئے اکراہ کی حالت میں اپنے نفس یا کسی عضو کے ضائع ہونے کے خوف کی وجہ سے اپنے غیر کو زخمی کرنے کی رخصت نہیں ہے بایں طور کہ اس کو مکرہ یعنی کوئی جابریوں کہے کہ تم فلاں کا ہاتھ قطع کر ورنہ میں تمہیں قتل کر

دوں گایا کوئی عضو ضائع کر دوں گا حتیٰ کہ اگر مُکرہ نے اپنے غیر کے ہاتھ کو قطع کر دیا تو وہ گنہگار ہو گا کیونکہ تمام مومنین کے نفوس اور اطرافِ حکمِ حرمت میں مساوی ہیں تو یہاں حرمتیں میں تعارض ہے اور کوئی مروج بھی نہیں ہے لہذا مُکرہ اپنے نفس اور عضو کے بچانے کو اپنے غیر کے زخمی کرنے اور اس کے عضو کے تلف کرنے پر ترجیح نہیں دے سکتا۔ سوال اطرافِ اموال کے ساتھ ملحق ہیں پس چاہیے کہ مُکرہ کو ان میں رخصت ہو جیسا کہ اموال میں رخصت ہے الجواب اطراف کا اموال کے ساتھ الحاق خود ان کے صاحب کے حق میں ہونا ہے غیر کے حق میں نہیں ہونا لہذا اس بنا پر ان کا صاحب خود اپنی جان بچانے کے لئے اپنی طرف کو صرف کر سکتا ہے جیسا کہ اپنا نفس بچانے کے لئے مال صرف کر سکتا ہے فافہم۔ قولہ والزمنا الخ یعنی اسی طرح مُکرہ کو زنا میں رخصت نہیں ہے کیونکہ زنا بمنزلہ قتل کے ہے کیونکہ زنا میں نسل کا ضیاع ہوتا ہے اس لئے کہ زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا ہے لہذا اس پر نفقہ واجب نہیں ہے اور والدہ کسب سے عاجز ہونے کی بنا پر اتفاق پر قادر نہیں ہے تو ولد ہلاک ہو گا پس زنا و ولد کے ہلاک کرنے کی طرف مُفضی ہے۔ قنائل یہ مرد کے حالتِ اکراہ میں زنا کا بیان ہے باقی اگر عورت کو زنا کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے اس کی رخصت ہے جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آ رہا ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "بعذر الاکراہ اصلاً" یہ سابقہ تینوں مسائل کے ساتھ متعلق ہے حاصل کلام یہ ہے کہ وہ حرمت جو مرتفع نہیں ہوتی اس میں عذر اکراہ کی وجہ سے رخصت کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے خواہ اکراہ ملجی ہو یا غیر ملجی جیسا کہ ان تین امور مذکورہ میں ہے پس یہ اس امر کی مثال ہے جو اکراہ کے بعد بھی ممنوع رہتا ہے :-

قولہ ولا خطر مع الکامل منہ الخ یعنی اکراہ کامل (اور وہ اکراہ ملجی ہے) کی حالت میں مرد اور شراب اور خنزیر کے کھانے کی ممانعت نہیں ہے اور اکراہ ملجی کے بعد ان اشیاء کی ممانعت باقی نہیں رہتی ہے اس لئے کہ اکراہ کامل کے وقت ان اشیاء کی حرمت منقطفی ہو جاتی ہے کیونکہ یہ حرمت نص سے صرف اختیار کے وقت ہی ثابت ہوتی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

"قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" کیونکہ احوالِ محرمہ سے حالت

اضطرار کا اشتناء۔ اباحت کو واجب کرنا ہے پس اشیاء مذکورہ مکرمہ کے حق میں مباح ہو گئیں لہذا
اکراہ کی وجہ سے اضطرار کے وقت جو شخص ان اشیاء کے کھانے سے باز رہا اور اس کی موت واقع
ہو گئی تو اس نے اپنے خون کو اللہ تعالیٰ کے حق کی اقامت کے بغیر ہی ضائع کر دیا پس اگر شخص مذکور
ان اشیاء کی حرمت کے سقوط کو جانتا تھا تو وہ گنہگار ہو گا جیسا کہ وہ حالت مذکورہ میں بکری کے گوشت
کھانے اور پانی کے پینے سے باز رہا اور اس کی موت واقع ہو گئی تو وہ گنہگار ہوتا ہے اور اگر وہ ان
اشیاء کی حرمت کے سقوط سے جاہل ہے تو وہ دلیل حرمت کی خفا کی وجہ سے معذور ہو گا۔ باقی مصنف
رحمہ اللہ تعالیٰ نے اکراہ کو کامل کی قید سے اس لئے مفید کیا ہے کہ ان اشیاء کی حرمت اکراہ فاصر کی وجہ
سے ساقط نہیں ہوتی ہے باوجود اس کے اگر کسی شخص نے اکراہ فاصر کی حالت میں شراب پی لی تو
اس پر استحساناً حد جاری نہیں ہوگی کیونکہ اکراہ حد کے دفع کرنے میں شبہ پیدا ہوتا ہے اور شبہ
سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرض کی مثال بیان کی ہے کیونکہ اکراہ
کامل کے بعد ان اشیاء مذکورہ کا ارتکاب کرنا فرض ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اشیاء حالت اکراہ کامل
میں مباح ہو جاتی ہیں اور یہاں اباحت کی مثال بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اباحت
یا تو فرض میں داخل ہوتی ہے یا رخصت میں کما قلنا ۛ

قولہ و رخص فی اجراء کلمتہ الکفر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے رخصت کی مثال
بیان فرماتے ہیں کہ جیسے مکرمہ کو اکراہ کامل کی حالت میں اپنی زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے کی رخصت
ہے بشرطیکہ اُس کے دل میں تصدیق موجود ہو اور اسی طرح مکرمہ کو حالت اکراہ میں نماز اور روزہ کو
فاسد کرنے کی رخصت ہے جب کہ مکرمہ مقیم صحیح ہو رہم نے مقیم صحیح ہونے کی قید اس لئے لگائی
ہے کہ اگر مکرمہ مسافر ہو یا مریض اور اس کے افطار سوم سے باز رہنے کی وجہ سے موت واقع
ہو جائے تو وہ گنہگار ہو گا اور وہ اپنے خون کو بلا فائدہ ضائع کرنے والا ہو گا کیونکہ اس کے لئے سفر
اور مرض میں روزہ کا افطار کرنا مباح تھا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا
أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" پس یہ قسم رخصت کی امثلہ میں داخل نہیں ہوگی

بلکہ یہ مباح کی امتثلہ میں داخل ہے، اور اسی طرح مکرمہ کو حالت اکراہ میں اپنے غیر کے مال ضائع کرنے میں رخصت ہے جب کہ اس کو یوں کہا جائے کہ تم اس مال کو ضائع کر دو ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا اور اسی طرح مکرمہ کو حالت اکراہ میں بجابت علی الاعرام بصورت شکار کے قتل کرنے اور سلاہوا پکڑا پہننے کے جب کہ اکراہ کامل ہو رخصت ہے اور اسی طرح عورت کو اکراہ کامل کی حالت میں زنا کے سلسلہ میں مرد کو اپنے اوپر قدرت دینے کی رخصت ہے باقی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "فی الاکراہ کاہل" کا ان تمام اشیاء مذکورہ کے ساتھ تعلق ہے صرف تمکین الهرأۃ من الزنا کے ساتھ ہی تعلق نہیں ہے سوال اشیاء مذکورہ میں اکراہ کامل کے وقت حکم رخصت ہے حکم اباحت کیوں نہیں ہے الجواب چونکہ ان اشیاء کی حرمت بحال باقی ہے۔ اکراہ کامل کی حالت میں مکرمہ کے لئے رخصت دفع عرج کے لئے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر مکرمہ صبر کرے اور ان اشیاء کے ارتکاب سے باز رہے حتیٰ کہ قتل ہو جائے تو وہ شہید اور ماجر ہوگا۔

انشاء اللہ بخلاف مباح کے کیونکہ اس میں اکراہ کامل کے بعد حکم حرمت باقی نہیں رہتا اور مکرمہ اس سے باز رہنے کی وجہ سے موت واقع ہونے کی صورت میں ماجر نہیں ہوتا بلکہ گنہگار ہوتا ہے لہذا ہر قولہ وانما فارق فعلها فعله فی الرخصتہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس دہم کا ازالہ کرتے ہیں کہ جس طرح عورت کو اکراہ کامل کی حالت میں رخصت ہے اسی طرح ضروری طور پر مرد کو بھی اکراہ کامل کی حالت میں رخصت ہونی چاہیے الجواب مسئلہ مذکورہ میں رخصت کے اعتبار سے عورت کے فعل اور مرد کے فعل میں بڑا فرق ہے بایں طور کہ اکراہ کی حالت میں عورت کو تمکین من الزنا کی رخصت ہے اور حالت اکراہ میں مرد کے لئے زنا کی رخصت نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو بچہ پیدا ہوتا ہے اس کی نسبت عورت سے کسی حال میں بھی منقطع نہیں ہوتی ہے اور مرد سے اس بچہ کی نسبت منقطع ہوتی ہے لہذا مرد پر تو اس بچہ کے لئے نان و نفقہ واجب نہیں ہے اور عورت بھی اپنے بچہ کی وجہ سے بچہ کیلئے نان و نفقہ کا بند و بست نہیں کر سکتی تو بچہ نان و نفقہ نہ ہونے کی وجہ سے ہلاک ہو جائے گا تو یہ ہلاکت کی تمام ذمہ داری مرد زانی پر عائد ہوگی لہذا مرد کا زنا بچہ کے قتل کا بمنزلہ ہے بخلاف عورت کے کیونکہ عورت سے تو بچہ کی نسبت منقطع نہیں ہوتی ہے لہذا عورت کا اکراہ کامل کی حالت میں مرد کو

زنا کی قدرت دینا بچہ کے قتل کے بمنزلہ نہیں ہوگا لہذا عورت کو رخصت ہے اور مرد کو رخصت نہیں ہے۔
 قولہ ولہذا واجب الاکراہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ماقبل پر تفریح ذکر کرتے ہیں اس کا
 حاصل یہ ہے کہ جب اکراہ کامل عورت کی جانب میں رخصت کو واجب کرتا ہے تو اکراہ قاصر عورت سے
 حد کو دفع کرنے میں شبہ واجب کرے گا حتیٰ کہ جب عورت کو قید کرنے یا ضرب کی وجہ سے زنا پر مجبور کیا
 گیا اور اس عورت نے مرد کو زنا کی قدرت دے دی تو اس عورت پر حد واجب نہیں ہوگی اور چونکہ مرد
 کے حق میں اکراہ کامل رخصت کو واجب نہیں کرتا لہذا اکراہ قاصر اس سے حد کو دفع کرنے میں شبہ
 واجب نہیں کرے گا حتیٰ کہ جب مرد کو قید کرنے یا ضرب کی وجہ سے زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے
 زنا کر لیا تو اس پر حد واجب ہوگی باقی رہا اکراہ کامل پس وہ مرد سے حد کے دفع کرنے میں استثناء
 شبہ واجب کرے گا۔ یہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ثانی ہے اور یہی قول ہے
 صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا لہذا مرد کو پر حد واجب نہیں ہوگی اور قیاس تو یہ تھا کہ اس سے حد ساقط
 نہ ہوتی جیسا کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول اول ہے اور یہی قول ہے حضرت امام افر
 رحمہ اللہ تعالیٰ کا۔

قولہ فثبت بہذا المجلد الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے کلام مذکور کا نتیجہ و ثمر بیان کرتے
 ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے اس قول کہ اکراہ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ خطاب کو ساقط کرتا ہے
 سے یہ حکم ثابت ہو گیا کہ اکراہ تمام اقوال جیسے طلاق و عناق اور تمام افعال جیسے قتل و اطلاق مال میں
 سے کسی کے ابطال کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر جب کوئی ایسی دلیل پائی جاتے جو اس قول و فعل کو
 متغیر کر دے تو وہ متغیر ہو جائے گا جیسا کہ طالع یعنی مختار شخص کے افعال و اقوال کا حکم ہے۔ حال
 کلام یہ ہے کہ جس طرح طالع (مرد المکرہ یعنی مختار) شخص کا فعل و قول باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ
 قابل اعتبار ہوتا ہے مگر جب کوئی ایسی دلیل لاحق ہو جائے جو طالع کے قول و فعل کے لئے متغیر ہو تو
 اس وقت وہ قابل اعتبار نہیں ہوگا جیسے وہ اپنی بیوی کو کہے "انت طالق" تو حکم کے بعد طلاق
 واقع ہو جائے گی مگر جب کوئی متغیر لاحق ہو جائے جیسے استثنایا تعلیق تو اس وقت طلاق واقع

نہیں ہوگی اور اسی طرح جب وہ شراب پی لے یا زنی کر لے تو اس کا یہ فعل قابل اعتبار ہوگا اور اس پر حد واجب ہوگی مگر جب کوئی مانع اور معیر پایا جاتے جیسے ان افعال کا دار الحرب میں متحقق ہونا اور ان میں شنبہ کا واقع ہونا تو اس وقت ان افعال کا اعتبار نہیں ہوگا پس اسی طرح مکرہ کے جمیع افعال و اقوال قابل اعتبار اور صحیح ہوتے ہیں کیونکہ یہ افعال و اقوال صاحب عقل اور اہل خطاب سے صادر ہوتے ہیں مگر جب کوئی معیر موجود ہو تو اس وقت مکرہ کے افعال و اقوال کا بھی اعتبار نہیں ہوگا۔

وَأَمَّا يَظْهَرُ أَثَرُ الْكُرَاهِ إِذَا تَكَامَلَ فِي تَبْدِيلِ النَّسَبَةِ وَآثَرُهُ إِذَا قَصَرَ فِي تَقْوِيَةِ الرِّضَاءِ فَيُفْسَدُ بِأَلِهِ كُرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ النِّسْخَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْجَارَةِ وَلَا يَصِحُّ الْأَقَارِيرُ وَكُلُّهَا لِمَنْ صَحَّتْهَا تَعْتَمِدُ قِيَامُ الْمُخْبَرِ بِهِ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَةُ عَدَمِهِ وَإِذَا اتَّصَلَ الْكُرَاهُ بِقَبُولِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْمَالُ لَا يَجِبُ لِمَنْ الْكُرَاهُ يَعْدُمُ الرِّضَاءُ بِالسَّبَبِ وَالْحُكْمُ جَمِيعًا وَالْمَالُ يَنْعَدُمُ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَانَ الْمَالُ لَمْ يُوجَدْ فَوَقَعَ الطَّلَاقُ بِغَيْرِ مَالٍ كَطَّلَاقِ الصَّغِيرَةِ عَلَى مَالٍ بِخِلَافِ الْمَهْرِ لِأَنَّهُ يَمْتنعُ الرِّضَاءُ بِالْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرِطِ الْخِيَارِ عَلَى مَا سَرَّ:

ترجمہ: اور اکراہ کا اثر تبدیل نسبت میں ظاہر ہوگا جب کہ وہ کامل یعنی بلبی ہو اور اکراہ کا اثر تقویت رضا میں ظاہر ہوگا جب کہ وہ قاصر ہو پس اقرار کی وجہ سے وہ امر فاسد ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضا پر موقوف ہونا ہے جیسے بیع اور اجارہ اور مکرہ کی طرف سے کسی قسم کا اقرار صحیح نہیں ہوگا

کیونکہ اقرار کی صحت کا دار و مدار نفس الامری میں محکی عنہ کے قیام پر ہے حالانکہ اقرار کی صورت میں تو محکی عنہ کے عدم پر دلیل موجود ہے اور جب خلع میں اکراہ قبول مال کے ساتھ متصل ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب نہیں ہوگا کیونکہ اقرار شیب اور حکم دونوں کے بارے میں رضائے کو معدوم کر دیتا ہے اور وجوب مال عدم رضا کے وقت معدوم ہوتا ہے پس گویا کہ مال کا ذکر ہی نہیں کیا گیا لہذا بغیر مال کے طلاق واقع ہو گئی جیسا کہ صغیرہ کی "طلاق علی مال" بغیر مال کے واقع ہو جاتی ہے بخلاف نہرل کے کیونکہ نہرل رضا بالحکم کے لئے مانع ہے رضا بالسبب کے لئے مانع نہیں ہے پس وہ شرط اختیار کی طرح ہو گیا جیسا کہ اس کا بیان نہرل کی بحث میں گزر چکا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ وانما یظنہ الخ : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ اکراہ جب افعال اور اقوال میں سے کسی قول و فعل کو باطل نہیں کرتا ہے تو اس کا کس جگہ اثر ظاہر ہوگا الجواب اکراہ کامل کا اثر تبدیلی نسبت میں ظاہر ہوگا حتیٰ کہ فعل مکروہ بالکسر کی طرف منسوب ہوگا بعد اس کے یہ فعل مکروہ بالفعل کی طرف منسوب تھا بشرطیکہ تبدیل نسبت سے کوئی مانع نہ ہو اور یہ فعل تبدیل نسبت کا صالح ہو اور اکراہ قاصر کا اثر نفویت رضا میں ظاہر ہوگا نفویت اختیار میں نہیں حتیٰ کہ جس شخص کو قید و بند یا ضرب کے ساتھ کسی کام پر مجبور کیا گیا تو اس کا اختیار تو باقی رہتا ہے مگر اس کی رضا فاسد ہو جاتی ہے :-

قولہ فیفسد بالاکراہ الخ : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے نفویت رضا پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر یہ اس امر کو فاسد کر دیتا ہے جو شیخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضا پر موقوف ہوتا ہے جیسے بیع اور اجارہ میں یہ تصرفات فاسد طور پر منقذ ہوں گے۔ ان کا انعقاد تو اس لئے ہے کہ یہ اپنے اہل سے اپنے محل میں صادر ہوتے ہیں اور فاسد اس لئے ہیں کہ یہاں رضا فوت ہو رہی ہے جو کہ شرط نفاذ ہے حتیٰ کہ اگر زوال اکراہ کے بعد مکروہ نے اجازت دے دی تو مفسد کے زائل ہونے کی بنا پر یہ تصرفات صحیح ہوں گے اور وہ تصرفات جو رضا پر موقوف نہیں ہوتے جیسے طلاق اور غناق پس یہ مکروہ سے نافذ

ہو جائیں گے جس طرح کہ طالق سے یہ تصرفات نافذ ہوتے ہیں باقی ہم نے جو کہا ہے کہ اکراہ کامل ہو یا ناقص یہ اس لئے کہ تقویت رضائیں دونوں مساوی ہیں :-

قولہ ولا یصح الاقاریر کلھا الخ : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس سے قبل انشاء میں اکراہ کا حکم بیان کیا ہے اب یہاں سے اقاریر و اخبار میں اکراہ کا حکم بیان کرتے ہیں کہ حالت اکراہ میں جمیع اقاریر و اخبار صحیح نہیں ہیں خواہ اکراہ ملجی ہو یا اکراہ غیر ملجی ہو خواہ وہ اقرار و اخبار ایسے امر کے متعلق ہو جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے یا ایسے امر کے متعلق جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ اقاریر کی صحت کا دار و مدار واقع میں عکلی عنہ کے قیام پر ہے اور اکراہ کی حالت میں عکلی عنہ کے عدم پر دلیل موجود ہے اور وہ یہ کہ مکرمہ اقرار اور جبرند کور کے ساتھ تکلم اپنے نفس سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے کر رہا ہے عکلی عنہ کے موجود ہونے کی وجہ سے نہیں لہذا مکرمہ کے صدق کی جانب کو ترجیح نہیں دی جاسکتی بلکہ اس کے کذب کو ترجیح ہوگی پس اس کا حکم ثابت نہیں ہوگا :-

قولہ واذا اتصل الاکراہ الخ : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے خلع میں اکراہ کا بیان کرتے ہیں کہ اکراہ کامل ہو یا ناقص جب یہ خلع میں قبول مال کے ساتھ متصل ہو باس طور کہ ایک عورت کو خلع میں مال کے قبول کرنے پر مجبور کیا گیا پس اس نے اس کو قبول کر لیا۔ درالحی لیکہ اس کا زوج اس کے ساتھ دخول کر چکا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر مال واجب نہیں ہوگا کیونکہ اکراہ سبب (کہ وہ اس جگہ عقد خلع ہے) اور حکم (کہ وہ اس جگہ وجوب مال ہے) دونوں کے بارے رضائے کو معدوم کر دیتا ہے لہذا صورت مذکورہ میں طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں طلاق صرف قبول پر موقوف ہوتی ہے اور وہ پایا گیا ہے اور عقد کے بارے عدم رضائے عقد کے وقوع میں مغل نہیں ہے ہاں وجوب مال کے ضرور مغل ہے اسی لئے تو اس عورت پر مال واجب نہیں ہوتا ہے کیونکہ وجوب مال کے لئے رضا شرط ہے اور فوائد شرط فوائد مشروط کو واجب کرتا ہے پس گویا کہ مال کا یہاں ذکر ہی نہیں کیا گیا لہذا بغیر مال کے طلاق واقع ہو جائے گی جیسے صغیرہ کی "طلاق علی مال" بغیر مال کے واقع ہو جاتی ہے کیونکہ جب صغیرہ کا زوج صغیرہ کو مال پر طلاق دے تو یہ

طلاق صغیرہ کے قبول پر موقوف ہوگی تو جب صغیرہ نے قبول کیا تو اس قبول کی وجہ سے طلاق ہو جائے گی اور اس پر مال واجب نہیں ہوگا کیونکہ صغیرہ کا مال کے بارے میں التزام باطل ہے کہ صغیرہ پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی ہے پس اس طرح یہاں بھی ہے۔

قوله بخلاف الفصل الح مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب طلاق میں اکراہ، ہزل کے ساتھ ملحق ہے تو خلع بالاکراہ اور خلع بالہزل میں فرق کیوں ہے کہ خلع بالہزل میں تو بالاتفاق مال طلاق سے جدا نہیں ہوتا۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ مال واجب ہوگا کیونکہ عورت نے خلع بالہزل میں نہ تو مال کا التزام کیا ہے اور نہ اس کو قبول کیا ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق بھی واقع ہو جائے گی اور مال بھی لازم ہوگا۔ یہ رضا پر موقوف نہیں ہے حالانکہ خلع بالاکراہ میں مال طلاق سے جدا ہوتا ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس میں بغیر مال کے طلاق واقع ہوتی ہے الجواب ہزل اور اکراہ میں یہ ایک نمایاں فرق ہے کہ ہزل میں تو عورت سبب کے ساتھ راضی ہوتی ہے اور حکم کے ساتھ راضی نہیں ہوتی ہے اور اکراہ میں نہ سبب کے ساتھ راضی ہوتی ہے اور نہ حکم کے ساتھ راضی ہوتی ہے۔ قوله ذکان کشرط الخیار علی ما مر: یعنی یہاں ہزل میں مال عورت کی طرف سے شرط خیار کی طرح ہے بایں طور کہ عورت نے خلع کیا اس شرط پر کہ اس کو تین دن کا اختیار ہوگا تو یہ شرط خیار رضا بالحکم کے لئے مانع ہے اور رضا بالسبب کے لئے مانع نہیں ہے حتیٰ کہ جب عورت مال کا التزام کر لے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ علی ما مر بیانہ فی بحث الہزل۔ اور یہ اکراہ کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ اس میں سبب اور حکم دونوں کے بارے میں رضا لازم ہے

وَإِذَا اتَّصَلَ الْمَكْرَهُ الْكَامِلُ بِمَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ الْغَيْرُ مِثْلُ
اتِّلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ يُنْسَبُ الْفِعْلُ إِلَى الْمَكْرَهُ وَلِزِمَهُ حُكْمُهُ لِأَنَّ الْأَسْرَافَ
الْكَامِلَ يُفْسِدُ إِلَّا خْتِيَارًا وَالْفَاسِدُ فِي مُعَارَضَةِ الصَّحِيحِ كَالْعَذِيمِ فَسَارَ الْمَكْرَهُ

بِنَزَلَةٍ عَنِ يَمِ الْأَخْتِيَارِ أَلَهُ الْمَكْرَهُ فِيمَا يَحْتَمِلُ ذَلِكَ أَمَّا فِيمَا لَا يَحْتَمِلُهُ
فَلَا يَسْتَقِيمُ وَنَسَبَتْهُ إِلَى الْمَكْرِهِ فَلَا يَقَعُ الْمَعَارِضَةُ فِي اسْتِحْقَاقِ
الْحُكْمِ فَبَقِيَ مَنْسُوبًا إِلَى الْأَخْتِيَارِ الْفَاسِدِ وَذَلِكَ مِثْلُ الْأَكْلِ وَالْوُطْمِ
وَالْأَقْوَالِ كُلِّهَا فَإِنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَأْكُلَ الْإِنْسَانُ بِفَمِّ غَيْرِهِ وَأَنْ يَتَكَلَّمَ
وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ أَلَهُ لِغَيْرِهِ
إِلَّا أَنَّ الْمَحَلَّ غَيْرَهُ الَّذِي يُلَاقِيهِ إِلَّا تَلَاُفَ صُورَةً وَكَانَ ذَلِكَ يَتَبَدَّلُ بِأَنْ
يَجْعَلَ أَلَهُ مِثْلَ إِكْرَاهِ الْمُحْرَمِ عَلَى قَتْلِ الصَّيْدِ أَنَّ ذَلِكَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْفَاعِلِ
لِأَنَّ الْمَكْرَهُ أَيْ مَحْمَلَهُ عَلَى أَنْ يَجْبِيَ عَلَى إِحْرَامِ نَفْسِهِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ
لَا يَصْلَحُ أَلَهُ لِغَيْرِهِ وَلَوْ جُعِلَ أَلَهُ يَصِيرُ مَحَلُّ الْجَنَائَةِ إِحْرَامُ الْمَكْرَهُ
وَفِيهِ خِلَافُ الْمَكْرِهِ وَبُطْلَانُ إِكْرَاهِهِ وَعَوُورُ الْأَمْرِ إِلَى الْمَحَلِّ الْأَقْلِ
بِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْمَكْرَهُ عَلَى الْقَتْلِ يَأْتِيهِ لَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُوجِبُ
الْمَآثُومَ جِنَايَةً عَلَى دِينِ الْقَاتِلِ وَهُوَ لَا يَصْلَحُ فِي ذَلِكَ أَلَهُ لِغَيْرِهِ
وَلَوْ جُعِلَ أَلَهُ لِغَيْرِهِ لَتَبَدَّلَ مَحَلُّ الْجَنَائَةِ :

ترجمہ : اور جب اکراہ کامل اُن افعال کے ساتھ متصل ہو جن میں فاعل غیر کا الہ بننے کی صلاحیت

رکھنا ہے جیسے نفس اور مال کا تلف کرنا تو فعل کی نسبت مُکْرَہ یعنی جاہر کی طرف کی جاتے گی اور فعل کا حکم بھی اُسی کی طرف عائد ہوگا کیونکہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور فاسد صحیح کے مقابلے میں کالعدم ہوتا ہے تو مُکْرَہ بالفتح بمنزلہ عیدم الاختیار کے ہو گیا پس وہ مُکْرَہ بالکسر کے لئے اُس فعل میں اَلہ قرار پاتے گا جس فعل میں فاعل کا مُکْرَہ کے لئے اَلہ ہونے کا احتمال ہو اور جن (بعض افعال اور جمیع اقوال) میں فاعل کا اپنے غیر کا اَلہ ہونا ممکن نہ ہو تو اُن (بعض افعال اور جمیع اقوال) کی نسبت مُکْرَہ بالکسر کی طرف درست نہیں ہوگی لہذا استحقاقِ حکم میں معارضہ واقع نہیں ہوگا پس وہ فعل و قول اختیارِ فاسد کی طرف منسوب رہے گا اور یہ مثل کھانے (پینے) اور وطی کرنے اور جمیع اقوال کے ہے کیونکہ کسی شخص کا دوسرے کے منہ سے کھانا ممکن نہیں ہے اور نہ کوئی شخص کسی دوسرے کی زبان سے کلام کر سکتا ہے اور اسی طرح جب نفسِ فعل ان امور میں سے ہو جن میں فاعل غیر کا اَلہ ہو سکتا ہے مگر یہ کہ محلِ اکراہ یا جنابت اس محل کا غیر ہو جس کو اتلاف صورتہ ملاتی ہے کہ اگر مُکْرَہ کو مُکْرَہ کا اَلہ قرار دیا جائے تو یہ محلِ اکراہ متبدل و متغیر ہو جائے گا جیسے کسی انسان کا محرم کو قتل صید پر مجبور کرنا تو یہ قتل صید (اٹھ و جزاء و ذلول کے اعتبار سے) فاعل یعنی مُکْرَہ بالفتح پر منحصر ہوگا اور اسی کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ مُکْرَہ بالکسر نے مُکْرَہ کو اس امر پر براہِ گنجتہ کیا ہے کہ مُکْرَہ بالفتح اپنے احرام پر جنابت واقع کرنے میں اپنے غیر کا اَلہ ہونے کی حیثیت نہیں رکھتا ہے اور اگر اس میں مُکْرَہ بالفتح کو مُکْرَہ بالکسر کا اَلہ قرار دیا جائے تو محلِ جنابت مُکْرَہ بالکسر کا احرام ہو جائے گا اور اس میں مُکْرَہ بالکسر کے مدعی کا خلافت اور اکراہ کا بطلان اور امر کا محلِ اول کی طرف عود ہے اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ "مُکْرَہ علی القتل" گنہگار ہوگا کیونکہ قتل اس حیثیت سے کہ یہ گناہ کو واجب کرتا ہے یہ دینِ فاعل پر جنابت ہے اور وہ قاتل گناہ میں غیر کا اَلہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر مُکْرَہ علی القتل کو غیر کا اَلہ قرار دیا جائے تو اس صورت میں ضروری طور پر جنابت کا محل متبدل و متغیر ہو جاتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ ۱۱ اذا اتصل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب اقوال میں تقویتِ رضا

کے اعتبار سے فاعل کی تاثیر کے بیان سے فارغ ہوتے تو اب اکراہ کامل کی تاثیر کا بیان فرماتے ہیں جو غالباً افعال میں تبدیلی نسبت کے اعتبار سے ہوتی ہے فرماتے ہیں کہ جب اکراہ کامل ان کے افعال کے ساتھ متصل ہو جن میں فاعل غیر کمالہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جسے کسی شخص کی جان کا تلف کرنا اور کسی شخص کے مال کا تلف کرنا تو یہ فعل مکرمہ بالکسر کی طرف منسوب ہوگا اور فعل کا حکم بھی اسی کی طرف عائد ہوگا اور مکرمہ بالفتح صاف بری ہوگا اور وہ تو محض ایک آلہ (جیسے پھری) کے حکم میں ہوگا کیونکہ اکراہ کامل سے مکرمہ کا اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور وہ اس فعل پر مجبور ہو جاتا ہے جب کہ انسان طبعی طور پر اپنی زندگی کو محبوب رکھتا ہے پس جب اس کو ڈرا یا گیا یا اس طور کہ مکرمہ بالکسر نے یوں کہا کہ توفل کو قتل کر اور اس کے مال کو ضائع کر ورنہ میں تجھے قتل کر دوں گا تو مکرمہ بالفتح نے اپنی جان بچانے کے لئے قتل کو قتل کر دیا یا اس کے اموال کو ضائع کر دیا اگرچہ یہ حرام ہے تو اس وجہ سے مکرمہ بالفتح کا اختیار فاسد ہو گیا اور مکرمہ بالکسر کا اختیار صحیح ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب اختیار صحیح اور اختیار فاسد کا مقابلہ ہو تو ترجیح اختیار صحیح کو ہوتی ہے اور اختیار فاسد کالعدم ہوتا ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا لہذا مکرمہ بالفتح کسی اختیار کا حامل نہیں ہوگا وہ تو محض پھری اور لاٹھی اور بندوق کی طرح مکرمہ بالکسر کے لئے ایک آلہ کی حیثیت سے ہوگا اور آلہ میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اس کی طرف فعل کی نسبت ہو سکے اور اس پر اس فعل کا حکم جاری ہو سکے پس لامحالہ فعل کی نسبت مکرمہ بالکسر کی طرف ہوگی اور اس فعل کا حکم بھی اسی کی طرف راجع ہوگا لہذا اکراہ مذکور کی صورت میں قصاص مکرمہ بالکسر یعنی مجبور کرنے والے پر لازم ہوگا اور یہ اس فعل میں ممکن ہے جس فعل میں فاعل اپنے غیر کمالہ بن سکے اور جس میں فاعل اپنے غیر کمالہ نہ بن سکے (یہ بعض افعال اور جمیع اقوال میں ہوتا ہے) تو اس میں فعل کی نسبت مکرمہ بالکسر کی طرف درست نہیں ہوگی بلکہ مکرمہ بالفتح کی طرف فعل منسوب ہوگا تو حکم کی نسبت کے استحقاق کے اعتبار سے اختیار صحیح اور اختیار فاسد کے درمیان معارضہ واقع نہیں ہوگا کیونکہ یہ دونوں اختیار اس جگہ متعارض نہیں ہیں پس فعل اختیار فاسد کی طرف ہی منسوب ہوگا اور وہ مکرمہ بالفتح کا اختیار ہے کیونکہ اس وقت نسبت فعل کا یہی صالح ہے اس کا غیر نہیں اور اس کی مثال جس

میں فاعل کا اپنے غیر کا آلہ ہونا ممکن نہ ہوا کل اور وطی افعال میں سے ہیں اور جمیع اقوال میں جیسے طلاق
 عتاق و نکاح کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے منہ سے کھائے پیئے اور اسی طرح یہ ممکن
 نہیں ہے کہ کوئی شخص غیر کے آلہ سے وطی کرے اور اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ کوئی انسان کسی
 دوسرے انسان کی زبان سے کلام کرے تو اس قسم میں ان بعض افعال اور جمیع اقوال میں سے کسی پر اگر اہ
 پایا گیا تو اس کا حکم مکرمہ بالفتح پر ہی منحصر ہے گا اور اسی کی طرف فعل منسوب ہو گا حتیٰ کہ اگر کوئی شخص
 کسی روزہ دار کو کھانے پر مجبور کرے تو کھانے کی وجہ سے کھانے والا ہی گنہگار ہو گا جبر کرنے والا گنہگار
 نہیں ہو گا لیکن اس مال کے وجوب ضمان کے بارے میں فقہاء احناف کا اختلاف ہے شرح الطحاوی
 والاختصاصہ میں مذکور ہے کہ اگر غیر کے مال کے کھانے پر مجبور کیا گیا ہو تو ضمان کھانے والے ہی پر آئے گا
 جبر کرنے والے پر نہیں۔ اگرچہ مال کو ضائع کرنے کے اعتبار سے مجبور جا بر کا آلہ ہو سکتا ہے کیونکہ منفعت
 تو صورت مذکورہ میں کھانے والے ہی کو حاصل ہوتی ہے لہذا ضمان اسی پر واجب ہو گا اور محیط میں
 تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر خود اپنا مال کھانے پر مجبور کیا گیا ہو تو اس صورت میں اگر کھانے والا بھوکا تھا
 تو جبر کرنے والے پر اس کا ضمان واجب نہیں ہو گا کیونکہ کھانے کا نفع اسی کھانے والے کو حاصل ہوا
 ہے لیکن اگر کھانے والا شبعان یعنی پیٹ بھرا تھا اور پہلے سے سیر تھا تو جبر کرنے والے پر کھانے کی
 قیمت کا ضمان واجب ہو گا کیونکہ کھانے والے کو اس کھانے کا نفع حاصل نہیں ہوا ہے اور اگر دوسرے
 کا مال کھانے پر مجبور کیا تو جبر کرنے والے پر ضمان واجب ہو گا خواہ کھانے والا بھوکا ہو یا سیر شدہ اور
 پیٹ بھرا ہو کیونکہ کھانے پر مجبور کرنا دراصل دوسرے کے مال کو ضائع کرنے پر جبر کرنا ہے لہذا
 جبر کرنے والے پر ضمان واجب ہو گا اور اسی طرح اگر کسی شخص کو زنا پر مجبور کیا جائے تو زنا کا
 ارتکاب کرنے والے پر حد واجب ہوگی اور وہی گنہگار ہو گا اور جبر کرنے والے پر حد واجب نہیں ہو
 گی اور نہ وہ گنہگار ہو گا (نور الانوار) اس مقام پر صاحب النامی فرماتے ہیں وکذا لو اکره
 علی الزنا لا یجب بہ الحد علی واحد منهما ویجب بہ العقر علی
 المحمول ولا یرجع بہ علی الحامل لان منفعت الوطی حصلت له

یعنی اور اسی طرح اگر کسی شخص کو زنا پر مجبور کیا گیا ہو اور وہ زنا کا ارتکاب کر لے تو اس کی وجہ سے جابر و مجبور دونوں میں سے کسی پر بھی حد واجب نہیں ہوگی اور ارتکاب زنا کی بنا پر مجبور پر عفو واجب ہو گا اور مجبور اس عفو کا جابر سے مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ وطن کی منفعت اسی مجبور کو حاصل ہوتی ہے یہ تو افعال کے بارے بحث تھی اور اسی طرح ان اقوال کا حکم ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے اور نہ وہ رضا پر موقوف ہوتے ہیں جیسے طلاق و خلاق و نکاح و تہنیر و دم عمد سے عفو و نذر و مہین۔ پس اگر کسی شخص کو ان امور مذکورہ کے بارے میں مجبور کیا گیا اور اس مجبور شخص نے ان امور کے ساتھ تکلم کر لیا وہ امور مذکورہ پر نافذ ہو جائیں گے اور اگر اہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوں گے۔

قوله و كذلك اذا كان نفس الفعل المح: جب افعال کی ایک قسم ایسی تھی جس میں تردد تھا کہ آیا یہ قسم ان افعال میں سے ہے جن میں فاعل غیر کا آلہ بن سکتا ہے یا ان افعال میں سے ہے جن میں فاعل غیر کا آلہ کار نہیں بن سکتا (یعنی ہر وہ فعل جس میں مکروہ صورتہ مکروہ بالکسر کا آلہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اور محلاً صلاحیت نہ رکھتا ہو یا اس طور کہ ذات فعل کی نظر سے تو مکروہ مکروہ بالکسر ہونے کا آلہ ہونے کا صالح ہے لیکن فعل کے محل کی نظر سے مکروہ، مکروہ بالکسر کا آلہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے) تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے قول و كذلك المح سے بیان فرمایا ہے کہ جس طرح وہ فعل جس میں فاعل غیر کا آلہ ہونے کا صالح نہیں ہونا اور فعل مبائن یعنی مکروہ بالفتح کی طرف ہی منسوب ہونا ہے اسی طرح اس قسم مذکور کا حکم ہے کہ جب نفس فعل کے اعتبار سے فاعل غیر کا آلہ ہونے کا احتمال رکھتا ہو لیکن محل جہایت کی نظر سے وہ غیر کا آلہ ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو یا اس معنی کہ اگر فاعل مذکور کو غیر کا آلہ قرار دیا جائے تو محل جہایت ہی بدل جاتا ہے کیونکہ مکروہ بالفتح کو آلہ قرار دینے کی صورت میں محل اگر اہ مکروہ بالکسر کا احرام قرار پاتا ہے (جس طرح کہ اس کی وضاحت عنقریب آ رہی ہے) اور مکروہ بالفتح کی طرف فعل کی نسبت کرنے کی صورت میں محل اگر اہ مکروہ بالفتح کا احرام ہے نہ کہ مکروہ بالکسر کا احرام اور ان دونوں کے درمیان صورتہ مغایرت ہے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب اپنے قول مثل اگر اہ المحرم المح سے اس کی مثال سے توضیح فرماتے ہیں کہ جیسے کوئی انسان محرم تو قتل جب پر مجبور کرے اور

حرم اس شکار کو قتل کر دے پس قیاس تو یہ ہے مکرمہ و مکرمہ دونوں میں سے کسی پر بھی کوئی شے واجب نہ ہو
 امر پر تو اس لئے کوئی شے واجب نہیں ہوگی کہ اگر وہ حلال ہونے کی حالت میں خود بنفس نفیس کسی شکار
 کو قتل کر دیتا ہے تو اس پر کوئی شے لازم نہ ہوتی تو اسی طرح اگر حلال ہونے کی حالت میں یہ کسی اور کو قتل
 صید پر مجبور کرے تو اس پر کوئی شے واجب نہیں ہوگی اور مامور پر اس لئے کوئی شے واجب نہیں ہوگی
 کہ وہ الحجام نام کی وجہ سے قتل صید میں امر کا آلہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن استھان یہ ہے کہ
 فعل فاعل پر منحصر ہے اس فعل میں فاعل کو امر کا آلہ قرار نہ دیا جائے کیونکہ اگر فاعل کو امر کا آلہ قرار دیا
 گیا تو اگر وہ باطل ہو جائے گا اور لازم تو باطل ہے کیونکہ فرض یہ کیا ہوا ہے کہ فاعل مذکور مکرمہ ہے
 ملازمہ مذکورہ پر دلیل یہ ہے کہ اگر قتل صید میں فاعل کو امر کا آلہ قرار دیا جائے تو محل اکراہ یا محل جنابت
 کا مکرمہ بالکسر کی طرف نقل ہونا لازم آئے گا کیونکہ مکرمہ بالکسر نے مکرمہ بالفتح کو برا ٹھیکہ کیا ہے کہ وہ
 اپنے احرام پر جنابت کرے اور مکرمہ بالفتح اپنے احرام پر جنابت واقع کرنے میں اپنے غیر کا آلہ نہیں بن
 سکتا اگر اس کو غیر کا آلہ قرار دیا جائے تو اس کا اپنے احرام پر فعل جنابت مکرمہ بالکسر کی طرف منتقل ہو
 جائے گا کیونکہ کسی آلہ میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی ہے کہ اس کی طرف فعل منسوب ہو تو مکرمہ بالفتح کا غیر یعنی
 مکرمہ بالکسر اپنے احرام پر جنابت کرنے والا قرار پائے گا اور یہ تو ممکن نہیں ہے کیونکہ انسان اپنے غیر
 کے احرام پر جنابت واقع نہیں کر سکتا پس لا محالہ جنابت کا محل مکرمہ بالکسر کا احرام ہو گا۔ اگر یہ محرم ہو
 کیونکہ ہر ایک کی جنابت اسی کے اپنے احرام پر واقع ہوتی ہے غیر کے احرام پر واقع نہیں ہوتی ہے
 اور اس میں مکرمہ بالکسر کے مدعی کا خلاف ہے کیونکہ مکرمہ بالفتح نے فعل کو اس محل کے غیر محل میں واقع
 کیا ہے جس میں امر نے اس کو فعل واقع کرنے کا امر کیا تھا اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں
 اکراہ ہی باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مکرمہ بالفتح نے فعل کو امر کے خلاف واقع کیا ہے پس گویا کہ مکرمہ نے
 یہ فعل اپنے اختیار و رضا سے کیا ہے لہذا اکراہ باطل ہو گیا اور تیسری خرابی یہ ہے امر محل اول
 کی طرف لوٹ آنا ہے محل اول سے مراد مکرمہ بالفتح کا احرام ہے کیونکہ اس امر کی نقل کا سبب اکراہ
 تھا جب اکراہ باطل ہو گیا تو نقل باطل ہو گئی لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکرمہ نے بالفتح کو آلہ قرار دینے

کی صورت میں فعل کو حامل (مکرہ بالکسر) کی طرف منتقل کرنا خود مکرہ بالفتح کی طرف منتقل کرنے کو مستلزم ہے اور اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے لہذا فعل ابتدا ہی فاعل پر منحصر رہے گا۔ قطعاً للمساخۃ و احترازاً عن الاشتغال بمالافائدہ فیہ :-

قولہ ولسمذا قلنا ان المکرہ علی القتل الخ یعنی اسی وجہ سے کہ "مکرہ بالفتح" کو غیر کا آلہ قرار دینے کی بنا پر جب محل جنابت بدل جاتا ہے تو فعل مباشر پر منحصر رہے گا۔ ہم نے کہا ہے کہ جب کسی شخص کو کسی انسان کے قتل پر مجبور کیا جاتے اور وہ اگر اس کی وجہ سے اسے قتل کر دے تو مکرہ بالفتح کو قتل کا گناہ ہو گا کیونکہ اس لے ممنوع امر یعنی قتل مسلم کا قصد کیا ہے اور قصد و ارادہ دل کا عمل ہے اور کوئی شخص اس میں غیر کا آلہ نہیں بن سکتا کیونکہ کوئی کسی دوسرے انسان کے دل سے قصد و ارادہ نہیں کر سکتا جیسا کہ کوئی انسان دوسرے انسان کی زبان سے کلام نہیں کر سکتا پس اسی وجہ سے مکرہ بالفتح پر قتل کا گناہ باقی رہے گا اور مکرہ بالفتح فعل قتل میں مکرہ بالکسر کا آلہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اطلاق کی حیثیت سے فعل قتل امر یعنی مکرہ بالکسر کی طرف منتقل ہو گا لہذا جبر کرنے والے (یعنی مکرہ بالکسر) پر قصاص واجب ہو گا۔ قتل عمد کی صورت میں اور قتل خطا کی صورت میں جبر کرنے والے کے عاقلہ پر دیت واجب ہو گی علیٰ ہذا القیاس کفارہ بھی واجب ہو گا جبر کرنے والے پر اور میراث سے محروم رہے گا ماں گناہ کی حیثیت سے فعل قتل مکرہ بالکسر کی طرف منتقل نہیں ہو گا کیونکہ قتل اس حیثیت سے کہ یہ گناہ کو واجب کرتا ہے قاتل کے دین پر جنابت ہے اور قاتل اس گناہ میں غیر کا آلہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ یہ اپنا گناہ کسی پر نہیں ڈال سکتا "لا تنزروا ذرۃ وزر اخری" اور اگر مکرہ بالفتح مذکور کو غیر کا آلہ قرار دیا جائے تو محل جنابت بدل جائے گا کیونکہ مکرہ بالفتح کو آلہ قرار دینے کی صورت میں لازم آئے گا کہ اس گناہ کی نسبت امر کی طرف ہو جائے کیونکہ آلہ اس امر کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ اس کی طرف فعل مضاف ہو پس یہ امر لازم آئے گا کہ مکرہ بالکسر نے مکرہ بالفتح سے گناہ لیا ہے اور یہ تو ممکن نہیں ہے لہذا پھر اس جگہ محل جنابت مکرہ بالکسر خود ٹھہرے گا حالانکہ محل جنابت تو مکرہ بالفتح تھا اور مکرہ بالکسر

نے تو اس کو یہ امر نہیں کیا تھا کہ وہ خود مکرمہ بالکسر پر گناہ لاتے لہذا یہاں اکراہ ہی باطل ہو جاتے گا اور اکراہ کا بطلان اس امر کو مستلزم ہے کہ فعل خود مباشر کی طرف لوٹ آتے تو پھر اس انتقال یا کوئی فائدہ نہ ہوا لہذا ابتدا ہی یہ فعل قتل گناہ کے اعتبار سے مکرمہ بالفتح پر منحصر رہے گا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ قتل مسلم کے دو اعتبار ہیں ایک یہ ہے کہ وہ تعزیت محل کو واجب کرتا ہے اور اس اعتبار سے یہ اس امر کی صلاحیت رکھتا ہے مباشر اس میں غیر کا آلہ بن جاتے اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ یہ گناہ کو واجب کرتا ہے اور اس اعتبار سے یہ اس امر کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ مباشر اس میں غیر کا آلہ بن جاتے واللہ واعلم بالصواب :-

وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي الْمَكْرِهِ عَلَى الْبَيْعِ وَالْتَسْلِيمِ اِنْ تَسْلِمَ يُقْتَصَرُ عَلَيْهِ لِأَنَّ التَّسْلِيمَ تَصَرُّفٌ فِي بَيْعِ نَفْسِهِ بِالْإِتْمَامِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَصْلُحُ إِلَّاءَ لِبَيْعِهِ وَلَوْ جُعِلَ الْمَكْرَهُ إِلَّاءَ لِبَيْعِهِ لَتَبَدَّلَ الْمُحَلُّ وَلَتَبَدَّلَ ذَاتُ الْفِعْلِ لِأَنَّهُ حَيْثُ يَصِيرُ غَضَبًا مُحْضًا وَقَدْ نَسَبَاهُ إِلَى الْمَكْرِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَضَبٌ وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ أَمْرٌ صَرَحْنَا إِلَيْهِ اسْتِقَامَ ذَلِكَ فِيمَا يُعْقَلُ وَلَا يُحَسُّ فَقُلْنَا إِنَّ الْمَكْرَهُ عَلَى الْإِعْتِقَادِ بِمَا فِيهِ الْجَاهُ هُوَ الْمَتَكَلَّمُ وَمَعْنَى الْإِتْلَافِ مِنْهُ مَنْقُولٌ إِلَى الَّذِي أَكْرَهَهُ لِأَنَّهُ مُنْفَصِلٌ عَنْهُ فِي الْجُمْلَةِ مُتَحَمِّلٌ لِلنَّقْلِ بِأَصْلِهِ وَهَذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَصَرُّفَاتُ الْمَكْرَهُ قَوْلًا تَكُونُ لَفْوًا إِذَا كَانَتْ الْإِكْرَاهُ بِغَيْرِ حَقٍّ لِأَنَّ صِمَّةَ الْقَوْلِ بِالْمَقْصِدِ وَالْإِخْتِيَارِ لِيَكُونَ تَرْجَمَةً

عَمَّا فِي الضَّمِيرِ فَيَبْطُلُ عِنْدَ عَدَمِهِ وَالْإِكْرَاهُ بِالْحَبْسِ مِثْلُ الْإِكْرَاهِ
بِالْقَتْلِ عِنْدَهُ وَإِذَا وَقَعَ الْإِكْرَاهُ عَلَى الْفِعْلِ فَإِذَا تَمَّ الْإِكْرَاهُ بَطُلَ حُكْمُ
الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ وَتَمَامُهُ بِأَنْ يُجْعَلَ عُدْرًا يُبَيِّنُ لَهُ الْفِعْلَ فَإِنْ امْتَنَعَ أَنْ
يُنْسَبَ إِلَى الْمَكْرَاهِ نُسِبَ إِلَيْهِ وَالْإِفْطَالُ أَصْلًا وَقَدْ ذَكَرْنَا نَحْنُ أَنَّ الْإِكْرَاهَ
لَا يُعَدُّ مُمِ الْخِيَارِ لَكِنَّهُ يُنْتَفَى بِهِ الرِّضَاءُ أَوْ يُفْسِدُ بِهِ الْإِخْتِيَارَ إِلَى آخِرِ مَا قَرَّرْنَاهُ

ترجمہ: اور اسی طرح ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے جس کو بیع اور تسلیم مبیع پر مجبور کیا گیا ہو کہ مکروہ
کا مبیع کو مشتری کے پیرو کرنا اسی مکروہ بالفتح پر منحصر ہے گا کیونکہ خود بائع کا بیع میں مبیع کو مشتری کے
پیرو کرنا ایسا نصف ہے جس سے بیع تمام ہوتی ہے اور مکروہ تمام بیع میں غیر کا آلہ ہونے کا صلہ نہیں
ہے اور اگر مکروہ کو غیر کا آلہ قرار دیا جلتے تو ضروری طور پر محل بدل جاتے گا اور ذات فعل بھی متغیر ہو
جاتے گی کیونکہ تسلیم اس وقت غضب محض ہو جاتے گا اور ہم نے تسلیم کی نسبت مکروہ بالکسر کی طرف
غضب کی حیثیت سے کی ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ انتقال فعل امر حکمی ہے امر حسی نہیں ہے تو یہ
انتقال اس فعل میں درست ہو گا جس کا صدور مکروہ بالکسر سے ممکن ہو اور اس سے یہ حسی طور پر نہ
پایا جلتے (اور جب یہ تہیہ ثابت ہو گئی) پس ہم کہتے ہیں کہ جس شخص کو کسی نے غلام آزاد کرنے پر
اکراہ کیا اور اکراہ بھی طبعی تھا (تو اس نے غلام آزاد کر دیا) تو منکلم مکروہ بالفتح ہی ہو گا اور اس غلام کی
مالیت کا انلاف ایسا امر ہے جس کا صدور مکروہ بالکسر سے ممکن ہے اور اس سے حسا نہیں پایا
گیا (پس شرط کے پاتے جانے کی وجہ سے) وہ مکروہ بالکسر کی طرف منقول ہو گا اور اسی کی طرف منسوب
ہو گا کیونکہ انلاف فی الجملہ اخلاق سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور انلاف اس کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ
اندا مکروہ بالکسر کی طرف منتقل ہو اور یہ احکام اکراہ جو مذکور ہوتے ہیں ہمارے اخلاف کے نزدیک

تھے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مکرمہ کے وہ تصرفات جن کا قول کے ساتھ
تعلق ہوتا ہے جب ان کے بارے اکراہ ناخنی پایا جائے تو وہ تصرفات لغو و باطل ہوں گے کیونکہ
قول صحیح وہ ہوتا ہے جو قصد و اختیار سے ہوتا کہ اس کا بیان اس کے دل کی چیز کی ترجمانی کر سکے لہذا
قصد و اختیار کے مفقود ہونے کے وقت اس کا قول باطل ٹھہرے گا۔ اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ
تعالیٰ کے نزدیک تمام عمر قید کرنے کے ساتھ اکراہ، قتل کرنے کے ساتھ اکراہ کی طرح ہے اور جب
کسی فعل پر اکراہ واقع ہو تو جب وہ تمام ہو تو فاعل مباشر سے فعل کا حکم سا قی ہو جائے گا اور اکراہ
نام وہ ہوتا ہے جو مکرمہ بالفقہ کے لئے شرعاً فعل کے مباح ہونے کے لئے عذر بن سکے (جیسے
اکراہ بالقتل اوبالجس الدائم علی ائلاف مال الغیر مثلاً) پس اگر مکرمہ بالکسر کی طرف فعل کا منسوب
ہونا ممکن ہے تو وہ فعل اس کی طرف منسوب ہو گا ورنہ یہ فعل بالکلیہ باطل قرار پائے گا اور ہم احث
نے باب اکراہ میں یہ اصل اور ضابطہ ذکر کر دیا ہے کہ اکراہ کامل اختیار کو بالکلیہ باطل نہیں کرتا
لیکن اس کے ساتھ رضا منتفی ہو جاتی ہے یا اختیار فاسد ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اس کو
جامعیت سے تفصیلاً بیان کر دیا ہے :-

تقریر و تشریح قولہ و کذاک قلنا فی المکرہ علی البیع والتسلیم الخ مصنف رحمہ اللہ
تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس طرح ہم نے یہ کہا ہے کہ اکراہ کی صورت میں قتل من حیث الاثم مباشر پر منحصر
رہے گا اسی طرح ہم نے اس شخص کے متعلق یہ لکھا ہے کہ جس کو کسی چیز کے فروخت کرنے پر مجبور کیا
گیا تو اس نے وہ چیز فروخت کر دی پھر اس کو اس فروخت کردہ چیز یعنی مبیع کو مشتری کے سپرد
کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس نے مبیع کو مشتری کے حوالے کر دیا کہ مکرمہ بالفقہ کا مبیع کو مشتری کے
سپرد کرنا اسی مکرمہ پر ہی منحصر رہے گا حتیٰ کہ مشتری کے لئے قبضہ کرنے سے ملک فاسد حاصل
ہو جائے گی جیسا کہ دیگر بیوع فاسدہ میں ہوتا ہے۔ بیع مذکور کا انعقاد تو اس لئے ہے کہ یہ بیع
اپنے اہل سے صادر ہوتی ہے اور اس کا فساد رضامہ کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے اور

اور تسلیم نہ کر مکرہ بالکسر کی طرف منتقل نہیں ہوگی بایں طور کہ مکرہ بالفتح کو اس میں مکرہ بالکسر کا آلہ قرار دیا جاتے کیونکہ مباشر اگرچہ نفس تسلیم میں اس حیثیت سے کہ یہ مبیع کی مالیت کے اتلاف کو مستلزم ہے آلہ ہونے کا صالح ہے مگر اس اعتبار سے کہ تسلیم مبیع مباشر کا اپنا تصرف ہے اس میں یہ غیر کا آلہ ہونے کا صالح نہیں ہے بایں طور کہ بائع میں مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا ایسا تصرف ہے جس سے بیع کا اتمام ہوتا ہے اور یہ تصرف مکرہ بالفتح سے خود اپنے فعل یعنی بیع میں واقع ہوا ہے اور مکرہ بالفتح اتمام بیع میں اپنے غیر کا آلہ ہونے کا صالح نہیں ہے اور اگر مکرہ بالفتح کو اس میں غیر کا آلہ قرار دیا جاتے تو محل بدل جاتے گا کیونکہ اس صورت میں اس کا یہ فعل مکرہ بالکسر کا فعل ہو جائے گا اس لئے کہ آلہ کی طرف تو فعل مضاف نہیں ہوا کرتا تو یہ معاملہ یوں ہو گیا کہ امر نے مامور کا مال بلا وجہ شرعی لے لیا ہے اور اسی کو غضب کہتے ہیں پس وہ مال مغضوب میں تصرف کرنے والا قرار پاتے گا حالانکہ امر نے تو مامور مکرہ بالفتح کو مبیع میں تسلیم و اکمال کے تصرف کرنے کا امر کیا تھا اور مغضوب تو مبیع کا غیر ہے اور ذات فعل بھی متغیر ہو جائے گی کیونکہ مکرہ بالفتح کو آلہ قرار دینے کی صورت میں تسلیم، غضب محض ہو جائے گا کما قلنا حالانکہ یہ تسلیم تو متمم للعقد تھی۔

قولہ وقد نسبناہ الی المسکرہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ہر وہ فعل جس میں مکرہ بالفتح مکرہ بالکسر کا آلہ ہو سکتا ہے وہ فعل مکرہ بالکسر کی طرف منسوب ہوگا اور تسلیم مبیع اس حیثیت سے کہ یہ ید ملک کا اتلاف ہے اور غضب ہے اس امر کا صالح ہے کہ اس میں مکرہ بالفتح اپنے غیر کا آلہ قرار پاتے لیکن تم نے مکرہ بالفتح کو اس حیثیت سے آلہ قرار نہیں دیا ہے کیونکہ تم نے یہ کہہ کر و حصوفی ذلک لا یصلح الیٰ لغیرہ "تسلیم مبیع کو مطلقاً مکرہ بالفتح پر منحصر کر دیا ہے الجواب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم نے تسلیم مبیع کو مکرہ بالکسر کی طرف غضب کے اعتبار سے منسوب کیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تسلیم مبیع اس حیثیت سے کہ وہ متمم بیع ہے مکرہ بالفتح کو مکرہ بالکسر کا آلہ قرار نہیں دیا گیا اور اس حیثیت سے کہ وہ اتلاف و غضب ہے مکرہ بالفتح کو مکرہ بالکسر کا آلہ قرار دیا گیا ہے لہذا یہ اتلاف مکرہ بالکسر کی طرف منسوب ہوگا۔ اگر

مشتري کے ہاتھ میں بیع ہلاک ہو جائے تو مکرمہ بالفتح کو اختیار ہے اگر چاہے تو مکرمہ بالکسر سے تسلیم بیع کے دن کی قیمت کی ضمانت طلب کرے۔ اگر چاہے تو مشتری سے ضمانت لے۔

قولہ واذا ثبت انہ امر حکمی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جب اغناق کا حکم بیان کرنے کا ارادہ فرمایا کہ آیا اغناق کا مباشر غیر کا آلہ ہونے کا صالح ہے یا نہیں تو یہاں سے اس کے لئے ہتھید شروع فرمائی کہ جب یہ بات ثابت شدہ ہے کہ مکرمہ بالفتح سے مکرمہ بالکسر کی طرف انتقال فعل یعنی فعل کی نسبت کرنا ایک امر حکمی ہے امر حسی نہیں ہے تو اس کے لئے دو شرطیں ہیں اول یہ کہ مکرمہ بالکسر سے اس فعل کا صدور ممکن ہو اور شرط ثانی یہ ہے کہ وہ فعل مکرمہ بالکسر سے حسا نہ پایا جائے :- شرط اول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس فعل کا صدور مکرمہ بالکسر سے ممکن نہ ہو گا تو وہ منتفع ہو گا لہذا اس کی نسبت مکرمہ بالکسر کی طرف ہرگز نہیں ہو سکتی اور شرط ثانی کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ فعل مکرمہ بالکسر سے حسا پایا جائے گا تو اس فعل کی نسبت مکرمہ بالکسر کی طرف حبیبہ ہوگی نہ کہ حکمیہ اب اس ہتھید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو اس کے غلام کے آزاد کرنے کے بارے کرہ کیا اور اگر وہ بھی ملجی تھا تو اس نے اپنا غلام آزاد کر دیا تو متکلم مکرمہ بالفتح ہی ہو گا کیونکہ کوئی شخص دوسرے کی زبان سے کلام نہیں کر سکتا لہذا یہ فعل مکرمہ بالکسر کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا اور علی تقدیر التسلیم یہ ممکن نہیں کہ کوئی کسی کا غلام آزاد کرے کیونکہ جس غلام کو اگر وہ کی وجہ سے آزاد کیا ہے وہ مکرمہ بالکسر کا عید نہیں ہے بلکہ وہ تو مکرمہ بالفتح کا عید ہے لیکن اس عید کی مالیت کا اس مکرمہ بالکسر سے اتلاف ایسا امر ہے جس کا صدور مکرمہ بالکسر سے ممکن ہے اور اس سے حسا نہیں پایا گیا ہے پس شرط کے پاتے جانے کی وجہ سے وہ اتلاف مکرمہ بالکسر کی طرف منتقل ہو گا اور اس کی طرف منسوب ہو گا حتیٰ کہ مباشر کے لئے عید کی قیمت کا ضمان دے گا خواہ امیر ہو یا غریب :-

قولہ لانه منفصل عنه فی الجملہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب اغناق مکرمہ بالکسر کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا تو اتلاف کیسے مکرمہ بالکسر کی طرف منتقل ہو گا کیونکہ اتلاف، اغناق کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ الجواب اتلاف عید کے قتل کی صورت میں

اغواق سے علیحدہ پایا جاتا ہے اور اتلاف اس کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ ابتداً مکرمہ یا مکسر کی طرف منتقل ہو
 بایں طور کہ وہ مکرمہ بالفتح کا غلام قتل کر دے لہذا اتلاف کو اگر مکرمہ بالفتح سے صادر ہونے کے بعد مکرمہ بالفتح
 کو آلہ قرار دینے کی صورت میں مکرمہ یا مکسر کی طرف منتقل کیا جائے گا تو یہ انتقال اتلاف بغیر اغواق
 کے ہوگا :-

قوله وهما عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى : مصنف رحمه الله تعالى فرماتے ہیں کہ اب
 تک جن احکام اکراہ کا بیان ہوا ہے وہ ہمارے اخلاف کے نزدیک تھے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ
 تعالیٰ کے نزدیک مکرمہ بالفتح کے وہ تصرفات جن کا قول کے ساتھ تعلق ہوتا ہے جیسے طلاق و غنایہ اور
 بیع وغیرہ جب ان کے بارے میں اکراہ بغیر خنی پایا جاتے تو وہ تصرفات لغو و باطل ہوں گے کیونکہ قول صحیح
 وہ ہوتا ہے جو قصد اور اختیار سے ہونا کہ متکلم کا بیان متکلم کے مافی الضمیر کا ترجمان ہو جائے اور
 اس پر دلیل ہو جائے اور قصد و اختیار کے مفقود ہونے کے وقت قول باطل ہوگا پس جب قول بغیر
 اختیار کے صادر ہو تو وہ مافی الضمیر کا ترجمان نہیں ہوگا جیسا کہ ناظم اور صبی اور مجنون کا کلام ہوتا ہے اور
 اکراہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مکرمہ بالفتح اپنے سے دفع ضرر کے لئے کلام کر رہا ہے مافی الضمیر
 کو بیان کرنے کے لئے نہیں لہذا مکرمہ بالفتح کا کلام قصد صحیح سے صادر نہ ہونے کی وجہ سے قابل اعتبار
 نہیں ہوگا۔ یہ بیان تو اکراہ بغیر خنی کی صورت میں تھا اور اگر اکراہ بحق ہو تو مکرمہ بالفتح کے تصرفات تو یہ
 صحیح ہوں گے حتیٰ کہ اگر عربی کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اسلام قبول کر لیا تو اس کا اسلام
 صحیح ہوگا اور اسی طرح اگر تافضی نے مدیون کو اس کے اپنے مال فروخت کرنے پر اکراہ کیا اور مدیون
 نے اپنا مال فروخت کر دیا تو یہ فروخت صحیح ہے کیونکہ جب یہ اکراہ بحق ہے اور شرع شریف نے
 ہمیں اس تصرف پر اکراہ کرنے کا امر فرمایا ہے تو یہ تصرف شرع شریف کی طرف سے مطلوب ہو لہذا
 اکراہ بحق صحیح ہوگا۔

قوله والاكره بالحس المح یعنی حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکرمہ بالفتح کے قول و
 فعل کے ابطال میں جس دائم کے ساتھ اکراہ قتل کے ساتھ اکراہ کی مثل ہے اور ہمارے اخلاف

کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔

قولہ اذا وقع الاکراه علی الفعل الخ ما قبل حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر تصرفات
قولیہ کے احکام کا بیان ہوا اب یہاں سے انہی کے قول پر تصرفات فعلیہ کا ذکر فرماتے ہیں کہ جب اکراہ فعل
پر واقع ہو خواہ اس کی نسبت مکروہ بالکسر کی طرف ممکن ہو یا نہ جب اکراہ تام ہو تو فاعل سے فعل کا حکم ساقط
ہو جائے گا لہذا فاعل سے کوئی مواخذہ نہیں ہوگا خواہ مکروہ بالکسر سے مواخذہ ہو یا نہ اور حضرت امام
شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اکراہ تام وہ ہوتا ہے جو مکروہ بالفتح کے لئے شرعاً فعل کے مباح ہونے
کے لئے عذر ہو سکے جیسے کسی کے مال کو تلف کرنے پر تمام عمر قید کرنے یا قتل کرنے کے ساتھ اکراہ ہو یا
شراب، خمر یا ہنار رمضان میں روزہ افطار کرنے پر اکراہ مذکور یا یا جائے کیونکہ اکراہ مذکور حضرت امام
شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک فعل کو مباح قرار دیتا ہے اور یہاں سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اباحت
فعل تمام اکراہ پر دلیل ہے کیونکہ اباحت فعل، کمال عذر اور اس کے ملجی ہونے پر دلالت کرتی ہے
جیسا کہ المضطر الی اکل المیتۃ کے حق میں ہے کیونکہ اباحت اکل میتہ، مضطر کے حق میں کمال عذر پر دلالت
کرتی ہے اور جہاں اباحت فعل نہ پائی جلتے وہاں اکراہ تام نہیں ہوگا اور جہاں اکراہ تام نہ ہو وہاں فاعل
سے فعل یا پائل نہیں ہوگا بلکہ فاعل مذکور سے مواخذہ ہوگا جیسا کہ جب کسی پر زنا اور ناحق قتل مسلم
پر اکراہ کیا جلتے تو ان دونوں فعلوں کا ارتکاب جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہاں اباحت فعل معدوم ہونے
کی وجہ سے اکراہ تام نہیں پایا گیا لہذا مکروہ بالفتح کو ارتکاب پر حد لگائی جائے گی اور اس پر قصاص
واجب ہوگا۔

قولہ فان امکن ان ینسب الخ یعنی فاعل سے جب اکراہ کی وجہ سے فعل ساقط ہو جائے تو ذات
فعل کی طرف نظر کی جلتے گی اور اگر وہ فعل مکروہ بالکسر کی طرف منسوب ہو سکتا ہے تو فعل اس کی طرف منسوب
ہوگا اور اس سے مواخذہ ہوگا اور فاعل کو فعل مذکور میں مکروہ بالکسر کا لہ قرار دیا جائے گا جیسا کہ اطلاق
مال پر اکراہ ہو کیونکہ مکروہ بالکسر پر ہی ضمان واجب ہوگا اور اگر فعل مذکور مکروہ بالکسر کی طرف منسوب نہ
ہو سکے تو فعل مذکور بالکلیہ باطل ٹھہرے گا اور کسی ایک سے بھی مواخذہ نہیں ہوگا جیسا کہ کسی شخص

صوم رمضان کے افطار پر مجبور کیا جائے اگر اس نے افطار کر دیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اس کو ناسی قرار دیا جائے گا گویا کہ اس نے بھول کر کھایا یا پیا ہے۔

قولہ وقد ذکرنا نحن الخ مصنف رحمہ اللہ لغائی باب اکراہ میں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ لغائی کے مذہب کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ہم باب اکراہ میں اپنے مذہب کے مطابق ایک ضابطہ ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو بالکل باطل نہیں کرتا لیکن اکراہ سے رضا منتفی ہو جاتی ہے خواہ اکراہ ملجی ہو یا ملجی نہ ہو یا اکراہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے جب کہ اکراہ ملجی ہو جیسا کہ اس کا تفصیلی بیان گزر چکا ہے پس جب یہ امر ثابت شدہ ہے کہ مکروہ بالفتح کے لئے اختیار فاسد حاصل ہوتا ہے اور اکراہ کی وجہ سے اس کی رضا فوت ہو جاتی ہے تو اکراہ کا مکروہ بالفتح کے تصرفات قولیہ و فعلیہ کے اہداف بالکلیہ میں اثر نہیں ہوگا جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ لغائی نے فرمایا ہے بلکہ فساد اختیار اور فوات رضا پر احکام مرتب ہوں گے جیسا کہ ان کا بیان ما قبل گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب :-

وَالَّذِي يَقَعُ بِهِ خَتْمُ الْكِتَابِ بِأَبْ حُرُوفِ الْمَعَارِي فَشَطْرُ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي
مَبْنِي عَلَيْهَا وَكَثَرُهَا وَقُوْعَا حُرُوفِ الْعُطْفِ وَالْأَصْلُ فِيهِ الْوَاوُ وَهِيَ
لِطَلْقِ الْجَمْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيبٍ وَعَلَيْهِ عَامَّةُ أَهْلِ اللُّغَةِ
وَأَمَّةُ الْفَتَوَى وَإِنَّمَا يَثْبُتُ التَّرْتِيبُ فِي قَوْلِهِ إِنْ نَكَحْتُهَا فِيهِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ
حَتَّى لَا يَقَعُ بِهِ إِلَّا وَاحِدَةٌ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ خَلَا فَا لِصَاحِبِهِ ضَرُورَةٌ أَنَّ الثَّانِيَةَ
تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الْأَوَّلَى لَا مُقْتَضَى الْوَاوِ وَفِي قَوْلِ الْمُؤَلَّى اعْتَقْتُ

هذه وهذه وقد زوجنا الفصول من رجل إنما بطل نكاح الثانية لأن
صدر الكلام لا يتوقف على آخره إذا لم يكن في آخره ما يغير أوله
وعتق الأولى يبطل محليّة الوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعقدها بخلاف
ما إذا زوج الفصولي أختين في عقدين فقال أجزت هذه وهذه حيث
بطل جميعاً لأن صدر الكلام وضع لجواز النكاح وإذا اتصل به آخره
سلب عنه الجواز فصار آخره في حق أوله بمنزلة الشرط والاستثناء :

ترجمہ : اور جس امر کے ساتھ کتاب کا اختتام ہو رہا ہے وہ صرف معانی کا باب ہے کیونکہ بعض
مسائل فقدان پر موقوف ہیں اور ان صرف سے کلام میں زیادہ تر صرف عطف کا وقوع اور استعمال ہوتا
ہے اور عطف میں اصل واو ہے اور ہمارے اخاف کے نزدیک واو مقارنت اور ترتیب کے لیے
ہوتے بغیر مطلق جمع کے لئے ہے اور جمہور اہل لغت اور ائمہ فتویٰ کا یہی مذہب ہے اور زوج کے
اس قول میں کہ وہ اجنبی عورت کو کہے اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو طالق ہے او طالق ہے او طالق ہے حضرت
امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول میں اس عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس میں صاحبین
رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے (کیونکہ ان کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی) حضرت امام اعظم
ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قول مذکور میں ترتیب اس وجہ سے ثابت ہوتی ہے کہ دوسری
طلاق شرط کے ساتھ پہلی طلاق کے واسطے سے متعلق ہے (تو جب پہلی طلاق واقع ہوتی تو دوسری
طلاق کے لئے محل باقی نہ رہا کیونکہ عورت غیر مدخولہ ہے پس وہ پہلی طلاق سے باتنہ ہوگئی) یہ
ترتیب واو کے مقتضی و موجب سے ثابت نہیں ہوتی ہے اور مولیٰ کے قول کہ میں نے اس لونڈی
کو آزاد کیا اور اس لونڈی کو د رانحال کہ فضولی نے ان دو لونڈیوں کا نکاح کسی دوسرے شخص سے

کرا دیا تھا تو اس صورت میں دوسری لونڈی کا نکاح باطل ہو گیا کیونکہ صدر کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا جس وقت کہ کلام کے آخر میں اول کلام کو متغیر کرنے والا کوئی امر موجود نہ ہو اور پہلی لونڈی کا عتق دوسری لونڈی کے حق میں بحلیت وقت کو باطل کر دیتا ہے لہذا دوسری لونڈی کے عتق کے ساتھ کلام کرنے سے پہلے ہی نکاح ثانی باطل ہو گیا بخلاف اس صورت کے جب فضولی کسی رجل کا نکاح دو بہنوں سے دو عقد میں کرا دے اس کے بعد اُسے خبر پہنچی تو اس نے کہا "میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی" تو دونوں نکاح باطل ہو جاتیں گے اس لئے کہ صدر کلام جواز نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب اس کے ساتھ آخر کلام یعنی و ہذہ متصل ہو گیا تو صدر کلام یعنی "اجزت ہذہ" سے جواز نکاح سلب ہو گیا پس کلام کا آخر کلام کے اول کے حق میں بمنزلہ شرط اور اشتناک ہو گیا۔

تقریر و تشریح قولہ والذی یقع بہ ختم الکتاب الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ خاتمہ کتاب

میں اب حروف معانی کی بحث کا ذکر کرنے ہیں۔ گویہ بحث مسائل نحو کی ہے مگر بعض مسائل فقہ کا اس بحث سے تعلق ہے جس کی بنا پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یتیم فائدہ کے لئے کتاب کے آخر میں اس بحث کو وارد کیا ہے اور بعض مصنفین جیسے صاحب المنار رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس بحث کو حقیقت و مجاز کے ساتھ ملحق کیا ہے بالجلہ یہ بحث مبادیہ لغویہ سے ہے مناسب تریہ ہے کہ اس بحث کو مقاصد سے قبل ذکر کیا جائے لیکن مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اور آپ کے متبعین نے مبادی اور مقاصد کے درمیان ترتیب کی رعایت نہیں کی بلکہ فن کے مقاصد و مبادی میں خلط کر دیا ہے۔

قولہ حروف المعانی: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے حروف کے ساتھ معانی کی قید لگا کر حروف معانی یعنی حروف ہتھی سے اخرازا کیا ہے جن کی وضع کلمات کی ترکیب کے لئے ہوتی ہے معنی کے لئے نہیں اور حروف معانی سے مراد وہ حروف ہیں جو افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں پھر یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اس باب میں "ما ذکر" پر حروف کا اطلاق تغلیب کے طور پر ہے کیونکہ اس باب میں جو شروط و ظروف کے کلمات مذکور ہیں وہ اسماء ہیں :-

قوله فشر من مسائل الفقه مبنی علیہا : شرط کا معنی نصف ہے اور یہاں اس سے بعض مراد ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "فشر من مسائل الفقه مبنی علیہا" یہ ان کے اس قول "والذی یقع بہ ختم الکتاب حروف المعانی" کی تعلیل ہے کیونکہ یہ اصول فقہ کی کتاب ہے اور فن اصول فقہ وہ ہے جس پر مسائل فقہ کا مدار ہے اور حروف پر بھی بعض مسائل فقہ کا مدار ہے لہذا ان حروف کی بحث کا کتاب میں ذکر بھی ضروری ہوا لیکن جب ان حروف کی بحث محض مسائل نحو کی بحث تھی تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو کتاب کے آخر میں درج کر دیا ہے ختاماً :-

قوله داکثوها وقوعا حروف العطف : یعنی حروف معانی میں سے جن کا کلام میں بکثرت وقوع اور استعمال ہوتا ہے وہ حروف عطف ہیں کیونکہ یہ افعال اور اسما پر داخل ہوتے ہیں بخلاف حروف جہاں در کلمات شرط کے کیونکہ حروف جہاں افعال پر داخل نہیں ہوتے اور کلمات شرط اسما پر داخل نہیں ہوتے یہی وجہ ہے کہ ان کے ذکر کو مقدم کیا ہے اور عطف کا لغوی معنی رد یعنی ایک شئی کو دوسری شئی کی طرف پھیرنا ہے اور اصطلاحی معنی یہ ہے - "العطف ان یبرد احد المفردین الی الآخر جہا حکمت او احدی المجهلتین الی الاخری فی الحصول" یعنی عطف وہ ایک مفرد کو صرف محکوم علیہ میں یا صرف محکوم بہ میں دوسرے مفرد کی طرف رد کرنا یا ایک جملے کو ثبوت و حصول میں دوسرے جملے کی طرف پھیرنا ہے اور عطف کا فائدہ اختصار اور اثبات مشارکت ہے کذا قبل :-

قوله والاصل فیہ السوا والخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عطف میں اصل دائرہ ہے کیونکہ واؤ کے علاوہ باقی تمام حروف عطف اشتراک پر زائد معنی پر دلالت کرتے ہیں بخلاف واؤ کے کیونکہ یہ صرف معنی اشتراک پر دلالت کرتی ہے پس یہ بمنزلہ مطلق کے ہوئی اور باقی حروف عطف بمنزلہ مقید کے ہوتے اور مطلق اصالت میں اولیٰ ہوتا ہے :-

قوله وہی لطلق الجمع عندنا الخ یعنی ہمارے احاف کے نزدیک واؤ مطلق مشارکت کے لئے آتی ہے۔ مقارنت یعنی معیت فی الزمان کے لئے نہیں جیسا کہ ہمارے بعض احاف کا خیال

ہے اور نہ ترتیب یعنی زمان میں ایک کو دوسرے پر مقدم کرنے کے لئے آتی ہے جیسا کہ بعض اصحاب شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا غندیہ ہے پس جب "جاء فی زید و عمرو" کہا جائے تو اس میں اس امر کا احتمال ہے کہ زید اور عمرو دونوں ایک ساتھ آتے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے پہلے آیا ہو اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے آتی ہے ان کی دلیل حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی یہ حدیث شریف ہے "بند ابہایدا اللہ بیدہ فید ابالصفا وقرأ ان الصفا و السروة من شعائر اللہ رواہ الترمذی و ابوداؤد و الدہلک فی موطا" کہ اللہ تعالیٰ نے جس سے ابتدا کی ہے ہم بھی اس سے ابتدا کریں گے اور پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے عفار سے ابتدا فرمائی اور یہ آیت پڑھی ان الصفا و السروة من شعائر اللہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس قول سے یہ سمجھا کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "وا رکعوا واسجدوا" اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ واؤ ترتیب کے لئے آتی ہے کیونکہ رکوع کی تقدیم سجدہ پر واجب ہے ان کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ترتیب کا علم وحی غیر متلو سے ہو گیا ہو اور آیت مذکورہ کا حوالہ اس لئے پیش کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ کسی چیز کو ذکر میں پہلے ذکر کرنا اہتمام و ترجیح سے خالی نہیں ہوتا ہے اور ان کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور اللہ تبارک و تعالیٰ کے دوسرے قول "واسجدی و ارکعی" کے معارض ہے کیونکہ رکوع پر سجدہ کی تقدیم خلاف اجماع ہے۔

قولہ وعلیہ عامتہ اہل الملئخۃ وائمۃ الفتنوی : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جمہور اہل لغت اور آئمہ فتنوی کا بھی یہی مختار ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتی ہے مقارنت اور ترتیب کے لئے نہیں آتی ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر واؤ ترتیب کے لئے ہو تو کئی غرایب لازم آئیں گی کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد "وا دخلوا الباب سجدا وقرلوا حطۃ" اور دوسری آیت یعنی "قلوا حطۃ وادخلوا الباب سجدا" متناقض ہو جائیں کیونکہ یہ ایک قصہ ہے

اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے کلام میں تناقض تو محال ہے اور دوسری فراہمی یہ لازم آئے گی کہ یہ قول صحیح نہ ہو تقابل زید و عمر کیونکہ تقابل جو کہ معیت کو چاہتا ہے ترتیب کے ساتھ متصور نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ یہ قول بالاتفاق صحیح ہے واللہ اعلم بالصواب :-

قولہ وانما یثبت الترتیب الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ جب کوئی شخص اجنبیہ عورت کو کہے "ان نکحتما ہنی طالق و طالق و طالق" جیسا کہ اگر زوج اپنی غیر موطوہ بیوی کو کہے "انت طالق و طالق و طالق" تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے ہے یہی وجہ ہے تہا پہلی طلاق واقع ہوگئی اور ثانیہ و ثالثہ کے لئے محل باقی نہیں رہا ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک واؤ مفارقت کے لئے ہے کیونکہ ان کے نزدیک تینوں طلاقیں "مرۃ واحدة" واقع ہوتی ہیں۔ الجواب حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قول مذکور میں ترتیب واؤ کے موجب سے ثابت نہیں ہوتی جیسا کہ مہاراجا خیال ہے بلکہ یہ ترتیب ضرورت کلام اور موجب کلام سے ثابت ہوتی ہے بایں طور کہ قائل کا قول "ان نکحتما ہنی طالق" جملہ تامہ ہے اپنے مابعد کی طرف محتاج نہیں ہے اور اس کا قول "و طالق" جملہ ناقضہ ہے پس یہ لا محالہ جملہ اولیٰ پر موقوف ہوگا کیونکہ جملہ ناقضہ افادۃ معنی میں جملہ کاملہ کی طرف محتاج ہے کیونکہ اگر عطف نہ ہوتا تو جملہ ناقضہ کچھ بھی فائدہ نہ دیتا پس جب اس کا عطف اس قائل کے قول "ہنی طالق" پر کیا گیا تو وہ شرط یعنی "ان نکحتما" کے ساتھ ایک واسطہ سے متعلق ہوا تو اول شرط کے ساتھ بغیر واسطہ کے متعلق ہوا اور ثانی ایک واسطہ سے اور ثالث دو واسطوں سے ترتیب وار شرط کے ساتھ متعلق ہوتے اور جب شرط پائی جاتے گی تو ترتیب سابق سے یہ طلاقیں واقع ہوں گی بایں طور کہ اول پہلی طلاق واقع ہوگی پھر دوسری تو جب پہلی طلاق واقع ہوتی اور ثانی اور ثالث کے لئے محل ہی باقی نہ رہا کیونکہ یہ ترتیب غیر مدخول بہا ہے پس وہ ایک طلاق سے ہی تامہ ہو جائے

گی۔ یہ جواب تو حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی طرف سے
یہ جواب ہے کہ کلام مذکور کا موجب اجتماع اور اشتراک ہے یعنی معطوف اور معطوف علیہ کا شرط میں اشتراک
ہے پس جملہ ثانیہ اور ثالثہ تعلیق بالشرط بلا واسطہ میں جملہ اولی کے مساوی ہوتے اور یوں ہو گیا گویا
کہ شرط مکرر مذکور ہوتی ہے بایں طور کہ اس لئے کہا ان نکحتھا فہی طالق وان نکحتھا فہی طالق وان
نکحتھا فہی طالق تو جب شرط پائی گئی تو تینوں طلاقیں یکبارگی ہو گئیں۔ یہ اختلاف اس صورت پر
ہے جب قائل شرط کو پہلے ذکر کرے اور اگر قائل شرط کو آخر میں ذکر کرے بایں طور کہ وہ یوں کہے فہی
طالق وطالق وطالق ان نکحتھا تو تینوں طلاقیں بالاتفاق واقع ہو جائیں گی کیونکہ کلام کے
آخر میں ایسا امر یا ایک ہے جو کلام کے اول کو متبصر کر دیتا ہے پس تینوں طلاقیں شرط کے ساتھ معاً منعلق
ہو گئیں اور شرط کے پاتے جانے کے وقت تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی :-

قولہ فی قول السولی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اور اعتراض کا جواب دیتے ہیں
جو کہ ہمارے قاعدہ پر وارد ہوتا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب کوئی فضول شخص کسی رجل کی دونوں بیویوں
کا نکاح ان کی رضا سے کسی دوسرے شخص سے کرادے خواہ ایک عقد کے ساتھ یا دو عقدوں کے
ساتھ ان دونوں لونڈیوں کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر تو نکاح مولیٰ کی اجازت یا ان دونوں لونڈیوں کے
عقن پر موقوف ہو گا پس اگر مولیٰ نے ان دونوں لونڈیوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا مثلاً اس نے کہا -
”اعتقتھا“ کہ میں نے دونوں کو آزاد کر دیا تو اس صورت میں دونوں میں سے ایک کا نکاح بھی باطل نہ
ہو گا کیونکہ اس صورت میں جمیع بین المحرمہ والامہ مستحق نہیں ہے اور اگر ان دونوں کو مولیٰ
نے کلام مفصول کے ساتھ آزاد کر دیا تو دوسری لونڈی کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ پہلی لونڈی دوسری
لونڈی سے پہلے آزاد ہو گئی ہے اور امہ کا نکاح حرہ پر جائز نہیں ہے اور اگر مولیٰ نے ان دونوں
لونڈیوں کو عطف کے ساتھ آزاد کیا بایں طور کہ اس نے کہا ”اعتقت ههذه وههذه“ تو دوسری
لونڈی کا نکاح باطل ہو جائے گا پس اس سے معلوم ہوا کہ داد ترتیب کے لئے ہے ورنہ اس کا نکاح
باطل نہ ہوتا لہذا جواب مثال مذکور میں یہ ترتیب داد کی وجہ سے نہیں آئی بلکہ یہ ترتیب کلام کی وجہ سے

آئی ہے کیونکہ صدر کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا جب کہ کلام کے آخر میں ایسا امر نہ پایا جائے جو صدر کلام کو متغیر کر دے اور مثال مذکور میں کلام کے آخر میں کوئی متغیر نہیں پایا گیا ہے تو صدر کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوا اور جب صدر کلام یعنی "اعتقت هذه" آخر کلام یعنی (وهذه) پر موقوف نہ ہوا تو پہلی لونڈی دوسری لونڈی کے عتق کے ساتھ تکلم کرنے سے پہلے آزاد ہو جائے گی تو دوسری لونڈی نکاح کا عمل باقی نہ رہی اگرچہ اس کا نکاح موقوف تھا اور پہلی لونڈی کا عتق دوسری لونڈی کے نکاح موقوف کے لئے حل ہونے کو باطل کر دے گا لہذا دوسری لونڈی کا نکاح اس کے عتق کے ساتھ تکلم کرنے سے پہلے ہی باطل ہو گیا پس معلوم ہو گیا کہ دوسری لونڈی کا نکاح واؤ کے موجب کی بنا پر باطل نہیں ہوا بلکہ اس کی دوسری وجہ ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے متن میں ذکر کر دیا ہے اور بندہ ناچیز نے اس کی تقریر کر دی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب :-

قوله بخلاف ما اذا زوجہ الفضولی اختین فی عقدین الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اس اعتراض کی دو تقریریں ہیں پہلی تقریر یہ ہے کہ جب ایک فضولی شخص کسی رجل کا نکاح دو بہنوں سے ایک ساتھ دو عقدوں میں کرادے اس کے بعد زوج کو نکاح کی خبر پہنچی تو اس نے کہا "ا جرت هذه وهذه" تو دونوں نکاح باطل ہو جاتے ہیں جبکہ آپ کی تقریر سابق کے مطابق تو یہ چاہیے کہ پہلی بہن کا نکاح جائز ہو جیسا کہ دو لونڈیوں میں سے پہلی لونڈی کا نکاح جائز ہوتا ہے۔ اعتراض کی دوسری تقریر یہ ہے کہ جب اس صورت میں دونوں بہنوں کے دونوں نکاح باطل ہو جاتے ہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ واؤ مفارقت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ زوج اگر کلام مفصول کے ساتھ اجازت دے دیتا تو صرف دوسری بہن کا نکاح باطل ہوتا پہلی بہن کا باطل نہ ہوتا الجواب بلاشبہ اس صورت میں دونوں بہنوں کے نکاح باطل ہو جاتے ہیں اور یہ بطلان اس وجہ سے نہیں ہے کہ واؤ مفارقت پر دلالت کرتی ہے بلکہ یہ اس وجہ سے ہے کہ صدر کلام یعنی "ا جرت هذه" جواز نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب اس کے ساتھ کلام کا آخری حصہ یعنی "وهذه" متصل ہو گیا تو اس نے صدر کلام سے جواز نکاح

کو سلب کر لیا کیونکہ اگر اس کے ساتھ جواز ثابت ہو جیسا کہ صدر کلام سے جواز ثابت ہوتا ہے تو جمع بین
 الاختین لازم آتا ہے اور وہ تو حرام ہے یعنی اگر نکاح الثانیہ کو نکاح الاولیٰ کے ساتھ نہ ملایا جاتا تو
 نکاح اولیٰ صحیح ہوتا اور جب اس کے ساتھ نکاح ثانیہ کو ملایا گیا تو وہ بھی باطل ہو گیا کیونکہ اس
 صورت میں دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا لازم آتا ہے اور یہ نص قرآنی سے حرام ہے پس اس
 جگہ کلام کا آخر کلام کے صدر کے لئے متغیر ہو گیا کیونکہ کلام کا اول جواز نکاح کے لئے ہے اور کلام
 کا آخر اس کے ابطال کے لئے لہذا کلام کا آخر کلام کے اول کے حق میں تغیر میں مبتزلہ شرط اور اشتناء
 کے ہو گیا لہذا کلام مذکور کا اول اس کے آخر پر موقوف ہو گیا اور یہ اسی طرح ہو گیا کہ گویا اس زوج نے
 ان دونوں کو ایک ہی کلمہ کے ساتھ جمع کر دیا ہے بایں طور کہ اس نے یوں کہا ہے "احبہما"
 پس اسی لئے یہ دونوں نکاح باطل ہوتے ہیں تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ مقارنت و آوے ثابت نہیں
 ہوتی ہے بلکہ یہ مقارنت دلیل آخر سے ثابت ہوتی ہے۔ یہ جواب تو اعتراض کی تقریر ثانی کے اعتبار
 سے ہے اور تقریر اول کے اعتبار سے جواب یہ ہے کہ امتین کے نکاح پر قیاس کرنے ہوتے پہلی
 بہن کے نکاح کا جواز لازم نہیں آتا کیونکہ نکاح امتین کی صورت میں مولیٰ کا قول "اعتقت هذه"
 آخر کلام یعنی "وهذه" پر موقوف نہیں ہے کیونکہ اس جگہ کلام کا آخر کلام کے اول کے لئے متغیر نہیں
 ہے لہذا اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہو گا پس جب مولیٰ نے کہا "اعتقت هذه" تو وہ صرف
 اس کے اتنا کہنے سے آزاد ہو گئی اور دوسری لونڈی کا نکاح باطل ہو گیا۔ پہلے اس کے کہ مولیٰ
 "وهذه" کے ساتھ تکلم کرے اور دو بہنوں کے نکاح میں تو ایسا نہیں ہے کما عرفت : فائدہ
 اگر فضولی نے دو بہنوں کا ایک عقد کے ساتھ کسی رجل کے ساتھ نکاح کر دیا تو یہ اجازت پر
 موقوف نہیں ہو گا بلکہ یہ سرے سے باطل ہی قرار پاتے گا۔

وَقَدْ تَدْخُلُ الْوَأُو عَلَى جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِمَجْرِهِمَا فَلَا تَحِبُّ الْمَشَارَكَةَ فِي الْخَيْرِ
 وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِ هَذِهِ طَائِفٌ ثَلَاثًا هَذِهِ طَائِفٌ ثَلَاثًا لَشَانِيَّةٌ تَسْلُقُ وَاحِدَةً

لَنْ شِرْكَةٍ فِي الْخَبَرِ كَانَتْ وَاجِبَةً لَا فِتْقَارَ الْكَلَامِ الثَّانِي إِذَا كَانَ نَاقِصًا
فَإِذَا كَانَ كَامِلًا فَقَدْ ذَهَبَ دَلِيلُ الشِّرْكَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْجُمْلَةَ النَّاقِصَةَ
تُشَارِكُ الْأُولَى فِي مَا تَمَّ الْأُولَى بِعَيْنِهِمْ حَتَّى قُلْنَا فِي قَوْلِهِ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ
فَأَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ أَنَّ الثَّانِي يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ الشَّرْطِ بِعَيْنِهِ وَلَا يَقْتَضِي
أَلَّا يُسْتَبَدَّ بِهِ كَأَنَّهُ أَعَادَهُ وَأَتَمَّ ابْصَارُ الْبَرِّ فِي قَوْلِهِ جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرُوهُ ضُرُورَةً
أَنَّ الْمَشَارَكَةَ فِي مَجْئٍ وَاحِدٍ لَا يَتَصَوَّرُ وَقَدْ يُسْتَعَارُ الْوَاوُ لِلْمَعْنَى الْجَمْعِ
أَيْضًا لِأَنَّ الْحَالَ تَجَامِعُ ذَا الْحَالَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ وَهَا وَفُتِحَتْ
وَالْيَوْمُ هَا مَفْتُوحَةٌ وَقَالُوا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهِ إِدْرِي إِلَى الْكُفَا وَأَنْتَ حَرٌّ
وَلَبَحْنِي أَنْزِلْ وَأَنْتَ امِنْ أَنَّ الْوَاوَ لِلْمَعْنَى حَتَّى لَا يَعْتَقُ الْعَبْدُ إِلَّا بِالْأَدَاءِ
وَلَا يَأْمَنُ الْحُرُّ بِمَا لَمْ يَنْزِلْ

ترجمہ : اور کبھی واؤ اس جملہ پر داخل ہوتی ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہوتا ہے پس اس عطف کی
وجہ سے خبر میں مشارکت واجب نہیں ہوگی اور اس کی مثال زوج کا اپنی دو بیویوں کے متعلق یہ قول
ہے "ہذہ طالق ثلاثا و ہذہ طالق" یہ تین طلاق سے مطلق ہے اور یہ مطلق ہے تو اس
صورت میں اس کی دوسری بیوی صرف ایک طلاق سے مطلق ہوگی کیونکہ خبر میں شرکت اس صورت میں واجب
ہوتی ہے جب کلام ثانی ناقص ہونے کی بناء پر کلام اول کی طرف محتاج ہو اور جب کلام ثانی کامل ہو تو
اس صورت میں دلیل شرکت (یعنی افتقار) کے معدوم ہونے کی وجہ سے شرکت نہیں ہوگی اور اسی لئے

کہ شرکت فی الحزب کا وجوب افتقار کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے) ہم نے کہا ہے کہ جملہ ناقضہ، جملہ اولیٰ کے ساتھ بعینہ اس چیز میں شریک ہوگا جس کے ساتھ جملہ اولیٰ نام ہوا ہے حتیٰ کہ ہم نے کہا ہے کہ زوج کے اس قول "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق" میں طلاق ثانی بعینہ اسی شرط یعنی "ان دخلت الدار" کے ساتھ متعلق ہوگی۔ اس شرط جیسی شرط مخدوف کے ساتھ متعلق نہیں ہوگی اور طلاق ثانی استقلال بالشرط کا تقاضا نہیں کرے گی حتیٰ کہ یہ قرار نہیں دیا جائے گا کہ منکلم نے اس شرط کا اعادہ کیا ہے (کیونکہ اضرار خلاف اصل ہے) اور نازل کے اس قول "خار فی زید و عمرو" میں استقلال کی طرف رجوع اس امر کی ضرورت کے لئے کیا گیا ہے کہ ایک جہت میں مشارکت ممکن نہیں ہے اور کبھی داؤ حال کے لئے بھی آتی ہے بسبب اس معنی جمع کے جو حال اور ذوالحال کے درمیان ہوتا ہے کیونکہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے "حتیٰ اذا جاءوها وفتحت البوابھا" یعنی مومنین جنت کی طرف آئیں گے در الخال کہ اس کے دروازے کھلے ہوتے ہوں گے۔ اور علماء نے کہا ہے کہ ایک شخص جب اپنے غلام سے کہے "ادالی الضاؤ انت حُر" یعنی مجھے ایک ہزار (درہم) ادا کر دے اور حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے۔ اور اسی طرح مسلمان جب عربی سے کہے "انزل دانت امن" یعنی نیچے اتر حال یہ ہے کہ تو امن والا ہے ان دونوں صورتوں میں داؤ حال کے لئے ہے (عطف کے لئے نہیں ہے) چنانچہ غلام مذکور ہزار (درہم) ادا کئے بغیر آزاد نہیں ہوگا اور نہ عربی مذکور نیچے اترے بغیر امن والا ہوگا۔

تقریر و تشریح قولہ وقد تدخل المواد الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے پہلے اُس داؤ عاطفہ کا عالم بیان کیا جو مفرد پر داخل ہو اور اب اس داؤ عاطفہ کا حکم بیان کرنے ہیں جو اس جملہ پر داخل ہو جو اپنی خبر سے کامل ہے فرماتے ہیں کہ کبھی داؤ عاطفہ اس جملہ پر داخل ہوتی ہے جو اپنی خبر سے کامل ہے پس اس عطف کی وجہ سے مبتدأ ثانی کے لئے خبر اول میں مشارکت ثابت نہیں ہوگی جیسے زوج کا اپنی دو بیویوں کے متعلق کہنا "ھذہ طالق ثلاثا وھذہ طالق" تو اس قول میں مبتدأ ثانی یعنی اس کا قول وھذہ

طالق ان دخلت الدار فانت طالق کے بمنزلہ قرار دیا جائے کیونکہ اضرار خلاف اصل ہے
کیونکہ وہ غیر منطوق کو منطوق قرار دینا ہے اس کی طرف ضرورت کے وقت ہی رجوع کیا جاسکتا ہے
اور اس کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب زوج اپنی بیوی سے کہے "کلما حلفت بطلاق فقلت
فانت طالق کہ جب بھی میں تیری طلاق کا حلف اٹھاؤں تو تجھے ایک طلاق ہے پھر اس نے اپنی اس
بیوی کو کہا "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق" تو یہ ایک یمن ہوگی حتیٰ کہ اس صورت میں
ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور اگر یہ شرط کا لمعاد ہوتی تو دو طلاقیں واقع ہوتیں فاذھم :

قولہ وانما یصاد الیہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اغراض کا جواب دیتے ہیں
کہ تم کہہ چکے ہو کہ جملہ ثانیہ بعینہ اسی چیز کے ساتھ متعلق ہوگا جس کے ساتھ جملہ اولیٰ متعلق ہے اور
جملہ ثانیہ بعینہ اسی چیز میں شریک ہوگا جس کے ساتھ جملہ اولیٰ نام ہوا ہے اور یہ استقلال اس چیز
کا تقاضا نہیں کرتا ہے اور تمہارا یہ قول قائل کے اس قول "جاء فی زید وعمرو" کے ساتھ باطل
ہے کیونکہ تم یہاں جملہ ثانیہ کے لئے ایک علیحدہ خبر یعنی "جاء فی" قرار دیتے ہو۔ الجواب ہم نے
قائل کے اس قول "جاء فی زید وعمرو" میں استقلال کی طرف رجوع اس امر کی ضرورت کے لئے
کیا ہے کہ دو اشخاص کی جمعیت واحدہ میں مشارکت متصور نہیں ہو سکتی ہے پس اسی لئے ثانی دوسری
جمعیت کے ساتھ خاص کیا گیا ہے بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں معطوف استقلال بالشرط کو نہیں
چاہتا کیونکہ وہاں ایک ہی شرط بعینہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے لئے کافی ہے :-

قولہ وقد یستعار السوا والاحمال الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب واؤ کے حقیقی معنی کے بیان سے
فارغ ہوتے تو اب واؤ کے مجازی معنی کا بیان فرماتے ہیں کہ واؤ کبھی حال کے معنی میں استعمال ہوتی
ہے اس "معنی جمعیت" کے سبب سے حوالہ اور ذوالحال کے درمیان موجود ہوتا ہے کیونکہ حال
ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے اور واؤ مطلق جمع کے لئے آتی ہے پس اس مناسبت اور علاقہ (یعنی
معنی جمعیت میں اشتراک) کی بنا پر واؤ حال کے معنی میں استعمال ہوتی ہے جیسا کہ لفظ اسد سے
رجل شجاع مراد لینا اس مناسبت سے ہے جو ان دونوں میں پائی جاتی ہے یعنی وہ اسد اور رجل

شجر کا معنی شجاعت میں اشتراک ہے اور واؤ کے حال کے معنی میں استعمال کی مثال اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے "حتی اذا جاءوها وفتحت ابوابها" یعنی مومنین جنت کی طرف آئیں گے **والحال** کہ اس کے دروازے کھلے ہوئے ہوں گے (مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے وفتحت ابوابہا کی تفسیر **د** ابوابہا مفتوحہ سے استمرار اور دوام کے معنی کے لئے کی ہے) اس آیت مبارکہ میں واؤ حال کے لئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے کیونکہ یہ اس مقام پر درست نہیں ہے۔

قولہ وقالوا فی قول الرجل لعبدہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے واؤ کے معنی حال میں مستعمل ہونے کی عام مادوں کے اعتبار سے مثالیں بیان فرماتے ہیں کہ علماء کرام نے فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص اپنے غلام کو کہے "اذا لی المفا وانت حر" یعنی مجھے ہزار درہم ادا کر حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے اور مسلمان جب عربی کو کہے "انت ا من" یعنی نیچے اتر حال یہ ہے کہ تو امن والا ہے ان دونوں صورتوں میں واؤ معنی حال کے لئے ہے حتیٰ کہ غلام مذکور ہزار درہم ادا کئے بغیر آزاد نہیں ہوگا اور عربی مذکور نیچے اترے بغیر امن والا ہوگا تو ان دونوں صورتوں میں واؤ معنی حال کیجئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے کیونکہ انشاء پر خبر کا عطف مستحسن نہیں ہے اور جب واؤ حال کے لئے ہوئی اور حال عامل کے لئے شرط اور قید کی حیثیت رکھتا ہے تو غلام کا عقیق اس کے اداء الف سے موقوف ہوگا اور عربی کا امن والا ہونا اس کے نزول پر موقوف ہوگا البتہ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ قائل کا قول "انت حر" اور "انت ا من" حال ہے اور حال بمنزلہ شرط کے ہوتا ہے اور جرّاً شرط پر موقوف ہوتی ہے شرط، جزا پر موقوف نہیں ہوتی ہے تو اس بناء پر لازم آتا ہے کہ اداء الف عمن پر موقوف ہو اور نزول امن پر موقوف ہو اور موقوف علیہ موقوف سے پہلے ہوتا ہے تو عمن اداء الف سے پہلے ہوگا اور امن نزول سے پہلے ہوگا و هذا کہما تری: اس اعتراض کے چار جواب ہیں جواب اول قول مذکور باب قلب کی قبیل سے ہے یعنی دراصل عبارت بول ہتی "من حر" وانت **معد** للالف یعنی ہزارا نہ ہو گیا و ایسی حالت میں کہ تم ہزار کے ادا کرنے والے ہو اور کن امن **د** انت تاذل" یعنی تم امن والے ہو و ایسی حالت میں کہ تم نیچے اترنے والے ہو جیسے کہا جاتا ہے "عنصت الناقة علی المحوض علی الناقة" جواب ثانی قول مذکور حال مفترکہ کی قبیل سے ہے اور احوال واقفہ سے نہیں ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک حال مفترکہ

کی قبیل سے ہے فادخلوها خالدين اسی مقدرین المخلود "تو معنی یہ ہوگا" ادا الی الف
 حال کونک مقدر ان المریثہ فی حال الاداء یعنی تم مجھے ایک ہزار درہم ادا کر دو ایسی حالت
 میں کہ تم تسلیم کرتے ہو کہ آزادی ادا الف ہی کی حالت میں ہے اور انزل حال کونک مقدر
 ان الامان فی حال النزول یعنی تم نیچے اتر آؤ ایسی حالت میں کہ تم تسلیم کرتے ہو کہ امن نزول کی
 ہی حالت میں ہے پس اس صورت میں حریت ادا الف پر اور امن نزول پر موقوف ہو گیا۔ جواب
 ثالث: جملہ حالیہ امر کے جواب کے قائم مقام ہے گویا کہ یوں کہا گیا ادا الی الف مقصوداً یعنی تم مجھے
 ایک ہزار درہم ادا کر دو تو تم آزاد ہو جاؤ گے اور انزل مقصوداً یعنی تم نیچے اتر آؤ تو تم امن
 والے ہو جاؤ گے لہذا عتق ادا الف کے ساتھ اور امان نزول کے ساتھ متعلق ہو گیا پس
 عتق ادا الف پر اور امن نزول پر مقدم نہ ہوا۔ جواب رابع عتق، ادا الف کا اور امان نزول کا
 حال ہے اور حال معنی کے اعتبار سے صفت ہے اور صفت موصوف پر مقدم نہیں ہوتی لہذا عتق
 ادا الف پر اور امان نزول پر مقدم نہیں ہوگا۔

وَأَمَّا الْفَاءُ فَإِنَّهَا لِلْوَصْلِ وَالْتَفْقِ وَإِذَا قُلْنَا فِيمَنْ قَالَ لَمْ تَرَ أَنَّهُ
 دَخَلَ أَسْوَءَ الدَّارِ فَهَذِهِ الدَّارُ فَأَنْتَ طَالِقٌ إِنَّ الشَّرْطَ أَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ
 بَعْدَ الْأُولَى مِنْ غَيْرِ تَرَاجٍ وَقَدْ تَدْخُلُ الْفَاءُ عَلَى الْعِلَلِ إِذَا كَانَ ذَلِكَ مِمَّا
 يَدُومُ فَيَصِيرُ مَعْنَى التَّرَاجِي يُقَالُ ابْتِشَرَ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْتُ "وَلِذَا أَقْلَبْنَا
 فِيمَنْ قَالَ لِيُعْبِدَهُ أَدَالِي الْفَاءُ فَأَنْتَ حُرٌّ أَنَّهُ يُدْتَقُّ لِلْمَالِ لِأَنَّ الشَّقَّ دَائِمٌ
 فَاشْبَهَ التَّرَاجِي :

ترجمہ : اور فاء وصل اور تعقیب کے لئے آتی ہے اور اسی لئے ہم نے اُس شخص کے بارے کہا ہے جو اپنی بیوی کو کہے "ان دخلت هذه الدار فمذه الدار فانت طالق" کہ اس کی بیوی کے مطلقہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اُس کی بیوی پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بغیر تاجہ کے داخل ہو اور کبھی فاء علل پر داخل ہوتی ہے جب کہ علل اثباتی دائمہ کی قبیل سے ہوں پس وہ تراخی کے معنی میں ہوگی (جیسا کہ کسی مصیبت زدہ شخص کو) کہا جاتا ہے "البشر فقد اتاكث الغوث" تمہیں خوش خبری ہو کہ تمہارے پاس فریاد رس پہنچ گیا ہے اور اسی لئے ہم نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جو اپنے غلام کو کہے "ادالی الما فانت حر" کہ اس کا غلام اُسی وقت آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتق دائم الوجود ہے پس یہ امر تراخی کے مشابہ ہو گیا۔

تقریر و تشریح قولہ واما الفاء الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فاء وصل اور تعقیب کے لئے آتی ہے یعنی فاء کا استعمال یہ ظاہر کرنے کے لئے ہوتا ہے کہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہے اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہے پس جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "ان دخلت هذه الدار فمذه الدار فانت طالق" یعنی اگر تو اس گھر میں داخل ہوتی اس کے فوراً بعد اس گھر میں تو تجھے طلاق ہے تو صورت مذکورہ میں وقوع طلاق کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد بلا مہلت دوسرے گھر میں داخل ہو۔ پس اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان دونوں میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہو یا دوسرے گھر میں پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد تراخی اور مہلت سے داخل ہو تو ان چاروں صورتوں میں شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

قولہ و قد تدخل الفاء على العلل الخ یعنی فاء میں اصل توجہ یہ ہے کہ یہ احکام پر داخل ہو لیکن کبھی یہ ظلال اصل علل پر داخل ہوتی ہے جب کہ علل دائمہ الوجود ہوں یا اس معنی کہ علل، حکم کے بعد اسی طرح موجود ہوں جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں تو اس صورت پر تعقیب جو کہ فاء کی مدلول ہے

حاصل ہو جائے گی کیونکہ علت جب دائمۃ الوجود ہو تو یہ حالت دوام میں وجود حکم کی ابتداء سے متراخی ہوگی
لہذا اس اعتبار سے معنی تعقیب حاصل ہو جائے گا جس کی بناء پر مذکورہ علل پر فاء کا دخول صحیح ہوگا جیسا کہ
اس شخص کے بارے کہا جاتا ہے جو کسی جابر کی قید میں ہوا المبشر فقتہ انالک الغوث یعنی نہیں خوشخبری
ہو کہ تمہارے پاس فریاد رس پہنچ گیا ہے اور فریاد رس کا پہنچنا البشار کی علت ہے اور یہ اگرچہ انی ہے مگر اس
کی ذات دائمۃ الوجود ہے۔ ابتدا البشار کے بعد تک باقی رہتی ہے پس وہ خوشخبری سے پہلے بھی ہے
اور اس کے بعد بھی موجود ہے لہذا تعقیب کا معنی حاصل ہو جائے گا جس کی بناء پر اس پر دخول فاء صحیح
ہے اور اس فاء کو فاء تعلیل کہتے ہیں کیونکہ یہ لام تعلیل کے معنی میں ہے۔ سوال علت البشار غوث کا
پہنچنا ہے اور وہ انی ہے زمانا باقی نہیں رہتا ہے ہاں غوث زمانا باقی رہتا ہے لیکن وہ علت نہیں
ہے۔ الجواب یتان غوث کا حدوث اگرچہ انی ہے مگر اس کی بقا انی نہیں ہے بلکہ وہ زمانی ہے۔

قولہ ولہذا فلتنا فیمن قال لعبدہ الخ یعنی اسی لئے کہ فاء کبھی علت دائمہ پر داخل ہوتی ہے ہم نے
اس شخص کے بارے کہا ہے جو اپنے غلام کو کہے ادا لی الفاقانت حر یعنی تم مجھے ایک ہزار درہم ادا
کردو کیونکہ تم آزاد ہوؤ۔ اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس جگہ فاء تعلیل کے لئے
ہے کیونکہ عتق، اداء الف کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے پس گویا کہ اُس نے اپنے
غلام کو آزاد کر دیا پھر اس کو اداء الف کا امر کیا ہے لہذا یہ غلام فاقانت حر سے فی الحال آزاد ہو جائے گا
پس یہ فاء علت دائمہ پر داخل ہے اور وہ عتق ہے عتق کا اداء الف کے لئے علت ہونا تو ظاہر
ہے اور اس کا دوام اس لئے ہے کہ یہ اداء الف کے بعد میں بھی ایک مدت تک موجود رہے گا لہذا
عتق اس امر کے مشابہ ہو گیا جو حکم یعنی اداء الف سے متراخی ہو پس اداء الف کی ابتداء کی نسبت
سے عتق کے دوام کی بناء پر عتق کے لئے بعدیت متحقق ہو گئی تو جب بعدیت اور تعقیب متحقق ہو گئی
تو اس اعتبار سے اس پر دخول فاء صحیح قرار پایا۔

وَأَمَّا فَلِلْعَطْفِ عَلَى سَبِيلِ التَّرَاحُجِ ثُمَّ أَنَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ التَّرَاحُجُ عَلَى

وَجِبَ الْقَطْعُ كَأَنَّهُ مُسْتَانِفٌ حُكْمًا قَوْلًا بِكَمَالِ التَّرَاخِي وَعِنْدَ صَاحِبِيهِ التَّرَاخِي
فِي الْوُجُودِ دُرُنَ التَّكَلُّمِ بَيَانُهُ فِيمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ قَبْلَ الدَّخُولِ بِهَا أَنْتَ طَالِقٌ
ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ يَقَعُ الْأَوَّلُ وَيُلْغَوُ مَا بَعْدَهُ
كَأَنَّهُ سَكَتَ عَلَى الْأَوَّلِ وَقَالَ يَتَعَلَّقُنْ جُمْلَةً وَيَنْزِلُنْ عَلَى التَّرْتِيبِ وَقَدْ
تُسْتَعَارُ لِمَعْنَى الْوَاوِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا

ترجمہ: اور تم عطف کے لئے علی سبیل التراخی آتا ہے۔ پھر حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے
نزدیک تراخی بطریق قطع ہوگی۔ دیکھیں کہ اس کا اثر حکم اور تکلم دونوں میں ظاہر ہو گا۔ گویا کہ وہ کلام
جس پر کلمہ تم داخل ہوا ہے حکماً (یعنی شرعاً کہ حکماً) از سر نو شروع ہوتی ہے اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ
رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات کمال تراخی کا قول کرتے ہوئے فرمائی ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے
نزدیک کلمہ تم تراخی فی الحکم کے لئے ہے تراخی فی التکلم کے لئے نہیں ہے اور اس اختلاف کے
مشرکہ کا بیان یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا۔ انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ پہلی طلاق واقع
ہوگی اور بعد والی طلاقات لغو ہو جائیں گی گویا کہ اس نے "انت طالق" کہا اور ساکت ہو گیا پس یہ
طلاق واقع ہوگئی اور بعد والی طلاقات کے لئے کوئی محل نہیں رہا کیونکہ مخاطب غیر مدخول بہا ہے لہذا
بعد والی طلاقات لغو ہو جائیں گی اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یہ تینوں طلاقات ایک
ساتھ متعلق ہوں گی اور ترتیب وار واقع ہوں گی اور کبھی تم واؤ کے معنی کے لئے مستعار ہوتا ہے
اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے۔ "ثم كان من الذين آمنوا"

تقریر و تشریح قولہ دامامنہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلمہ ثم عطف کے لئے علی

بیل تراخی آتا ہے یعنی وہ فعل جو معطوف علیہ اور معطوف دونوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے وہ معطوف علیہ کیلئے پہلے ثابت ہوتا ہے
کچھ بہت کے بعد معطوف کیلئے ثابت ہوتا ہے پھر کلمہ ثم کے بارے میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول یہ ہے کہ ثم بطریق

قطع کے تراخی کے لئے آتا ہے یاں طور کہ اس کا اثر حکم اور تکلم دونوں میں ظاہر ہوگا اور یہی ہے تراخی
کامل جو حکم اور تکلم دونوں میں ہے حتیٰ کہ وہ کلام جس پر کلمہ ثم داخل ہو وہ حکماً یعنی شرعاً حقیقتہً اور

حساً ایک ہی کلام ہوتی ہے گویا کہ قائل نے کلام اول پر خاموشی اختیار کر لی اور اس سے کلام اول کو
قطع کر دیا پھر ایک ہی کلام شروع کی۔ تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات کامل تراخی

کا قول کرتے ہوئے فرمائی ہے اور کامل تراخی یہ ہے کہ حکم اور تکلم دونوں میں ہو کیونکہ کلمہ ثم مطلق
تراخی کے لئے موضوع ہوا ہے اور مطلق فرد کامل کی طرف راجع ہوا کرتا ہے لہذا کلمہ ثم کمال

تراخی پر دلالت کرے گا اور کمال تراخی وہ ہے جو حکم اور تکلم دونوں میں ہو اور صاحبین رحمہم اللہ
تعالیٰ کے نزدیک تراخی صرف وجود میں ہوگی تکلم میں نہیں پس صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک

تراخی فی الحکم وصل فی التکلم کے ساتھ ہے کیونکہ ظاہر لفظ اول کے ساتھ ملایا ہوا ہے لہذا اس کو
تکلم میں کیسے منفصل قرار دیا جاسکتا ہے باوجود اس کے کہ عطف انفصال کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا ہے

قولہ بیانہ فیمن قال لامرأتہ الخ یہ اختلاف کے ثمر کا بیان ہے کہ ایک شخص نے اپنی غیر
موطوءہ بیوی کو کہا "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" حضرت امام اعظم ابوحنیفہ

رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں پہلی طلاق واقع ہوگی اور بعد والی طلاقات لغو ہو جائیں
گی کیونکہ تراخی جب تکلم میں ہے تو گویا کہ شوہر نے پہلی طلاق پر سکوت کیا پھر تیسرے سے کلام کو

خارج کیا تو پہلی طلاق واقع ہو گئی کیونکہ کلام اول، کلام آخر پر موقوف نہیں ہے اور جب پہلی طلاق
واقع ہو گئی تو اس عورت کے غم بدخول ہوا۔ جو نے کلمہ دوم سے دوسری طلاقوں

کے لئے عمل بانی نہیں رہا لہذا وہ ضرور لغو ہو گئی جیسا کہ حقیقتاً سکوت پائے جانے کی صورت میں ہوتا ہے
اور یہ حکم تو اس صورت میں تھا جب شرط موزع ہو اور اگر شرط مقدم ہو مثلاً وہ شوہر اس طرح کہے "ان

دخلت الدار فاننت طالق ثم طالق ثم طالق" تو اس صورت میں طلاق اول شرط سے متعلق

ہو جائے گی اور دوسری فی الحال واقع ہوگی کیونکہ محل باقی ہے کیونکہ طلاق اول شرط سے متعلق ہے اور معلق محل میں واقع نہیں ہوتی ہے اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی کیونکہ محل باقی نہیں رہا ہے اور طلاق اول کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر شوہر اسی مطلقہ عورت سے دوبارہ نکاح کر لے اور شرط مذکورہ پاتی جائے تو تعلیق سابق کی بنا پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ سوال: جب تم اس امر کے قائل ہو کہ صورت مذکورہ میں تراخی فی التکلم حکما ہے بایں طور کہ کلام اول کلام ثانی سے منفصل ہے گویا کہ کلام اول پر تحقیقہ سکوت ہوا ہے پھر اس پر نو کلام کو شروع کیا ہے پس اس بنا پر قائل مذکور کا قول "ثم طلاق" خبر بغیر مبتدا کے ہے اور یہ کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے لہذا لازم آئے گا کہ طلاق ثانی بھی لغو ہو الجواب: اصولی طور پر بات یہی ہے لیکن دلالت عطف سے معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان صوفی اتصال باقی ہے اور تقدیر مبتدا کے لئے اس قدر کافی ہے اس لئے کہ کلام میں مبتدا ضروری ہوتا ہے گویا کہ اس نے یوں کہا "ثم انت طالق بخلاف شرط کے کیونکہ اس کی صحت تقدیر کے لئے ضرورہ و معنی دونوں طرح اتصال ضروری ہے جب کہ شرط کو ایک زائد شئی ہونے کی بنا پر یہ مقدم تسلیم کرنے کی چنداں ضرورت بھی نہیں ہے اور زوجہ اگر مدخول بہا ہو تو اگر جزاء مقدم ہے تو اسی وقت پہلی اور دوسری طلاق واقع ہو جائے گی اور طلاق ثالث شرط سے معلق رہے گی پس گویا شوہر اول و ثانی پر خاموش ہو گیا پھر یوں کہا "انت طالق ان دخلت الدار" اور اگر شرط مقدم ہو تو پہلی طلاق شرط سے معلق ہو گی اور دوسری و تیسری طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی گویا کہ اس نے اول پر خاموشی اختیار کی پھر نئے سرے سے دوسری اور تیسری طلاق کے ساتھ کلام شروع کیا اور یہ عورت مدخول بہا ہونے کی وجہ سے ان دو طلاقیں کا محل بھی ہے لہذا یہ دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

قوله وقاللا يتعلقن جملة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب بیان کرتے ہیں کہ یہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ معلق بالشرط ہوں گی اور ترتیب وار واقع ہوں گی کیونکہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک وصل فی التکلم ثابت ہے اور عبارت مذکورہ میں انقطاع نہیں ہے لہذا تمام طلاقیں شرط کے ساتھ متعلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر لیکن وقوع کے وقت

ترتیب کے مطابق واقع ہوگی پس زوجہ اگر موطوۃ ہے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر موطوۃ ہو تو صرف پہلی طلاق واقع ہوگی اور وہ بات نہ ہو جائے گی اور ثانی و ثالث بینونت کی وجہ سے محل فوت ہونے کی بنا پر لغو ہو جائیں گی کہ اقلید :-

قولہ وقد يستعاد الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے کلمہ ثم کا مجازی معنی بیان کرتے ہیں کہ کبھی کلمہ ثم واؤ کے معنی یعنی مطلق جمع کے لئے مستعمل ہوتا ہے جب کہ ثم کے حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہو اور وجہ استفادہ یہ ہے کہ ثم اور واؤ میں معنی عطف کے اعتبار سے اتصال ہے کیونکہ کلمہ واؤ مطلق جمع کے لئے اور کلمہ ثم جمع مع تراخی کے لئے آتا ہے تو اس مناسبت کے پیش نظر جب تراخی متعذر ہو تو کلمہ ثم واؤ کے معنی میں مجازاً مستعمل ہوتا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے **ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا** اس آیت کا شروع یہ ہے۔ **فَلَا اقْتَسَمُوا الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكَ رَقِبَةً** او اطعام فی یوم ذی مسغبة یتجاذا مقربة او مسکینا ذامترية ثم کان من الذین آمنوا و اتوا بالصبر و اتوا صوا بالرحمة ترجمہ ہیں بے تامل گھاٹی میں نہ کو اور تو نے کیا جانا وہ گھاٹی کیا ہے کسی بندے کی گردن چھڑانا یا بھوک کے دن کھانا دینا، رشتہ دار یتیم کو یا خاک نشین مسکین کو اور ان سے جو ایمان لاتے اور انہوں نے آپس میں صبر کی وصیتیں کیں تو اس مقام میں ثم کے حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہے کیونکہ اگر اس کے حقیقی معنی پر عمل کیا جائے تو لازم آئے گا کہ فک رقبہ اور کھانا کھلانا ایمان سے قبل معتبر ہوں اور یہ تو فاسد ہے کیونکہ ایمان جمیع طاعات کی اصل اور تمام عبادات کا راس ہے اور اصل مقدم ہوتا ہے اور اس پر کثیر آیات دلالت کرتی ہیں کہ اعمال کی قبولیت کے لئے ایمان شرط ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ارشاد فرمایا **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** **الْآيَةُ** ہر حال یہ تمام عمل جب مقبول ہیں کہ عمل کرنے والا ایماندار ہو اور جب ہی اس کو کہا جائے گا کہ گھاٹی میں کو دو اور اگر ایماندار نہیں تو کچھ نہیں سب عمل بیکار :-

وَأَبَلْ فَمَوْضُوعٌ لِثَبَاتِ مَا بَعْدَهُ، لَمْ يَعْزِضْ عَنْ قَبْلِهِ بِقَالَ مَبَاءً نَزِيدُ

بَلْ عَمَرُوْهُ وَقَالُوْا جَمِيْعًا فَيَمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا اِنْ دَخَلْتَ
 الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ تَنْذَتَيْنِ اِنَّهُ يَقَعُ الثَّلَاثُ اِذَا دَخَلْتَ الدَّارَ
 بِخِلَافِ الْعُطْفِ بِالْوَارِ عِنْدَ اَبِي حَنِيفَةَ لَا نَهْ لَمَّا كَانَ لَا بَطَالِ الْاَوَّلِ وَاِقَامَةِ
 الثَّانِي مَقَامَهُ كَانَ مِنْ قَضِيَّتِهِ اِتِّصَالُ الثَّانِي بِالْشَّرْطِ بِلَا وَاَسْطَةِ لَكِنْ بِشَرْطِ
 اِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَلَيْسَ فِي وَسْعِهِ ذَلِكَ وَفِي وَسْعِهِ اِفْرَادُ الثَّانِي بِالْشَّرْطِ لِيَتَّصَلَ
 بِهِ بِغَيْرِ وَاَسْطَةٍ فَيَصِيْرُ بِمَنْزِلَةِ الْحَلْفِ بِمِثْنَيْنِ فَيَثْبُتُ مَا فِي وَسْعِهِ :

ترجمہ : اور لفظ طیل اپنے مابعد کے اثبات اور اپنے ماقبل سے اعراض کے لئے آتا ہے چنانچہ کہا جاتا
 ہے جاء فی زید بل عمرو اس کا معنی یہ ہے کہ محبت کا اثبات عمرو کے لئے ہے اور زید کی محبت اور
 عدم محبت دونوں کا احتمال ہے یعنی وہ مسکوت عنہ ہے اور ائمہ ثلاثہ نے بالاتفاق فرمایا ہے کہ وہ شخص
 جو اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو کہے اَنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ تَنْذَتَيْنِ "توجب
 وہ عورت گھر میں داخل ہوتی تو اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی بخلاف کلمہ واؤ کے ساتھ عطف کے
 حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کیونکہ جب لفظ طیل اول کے ابطال اور ثانی کو اس
 کی جگہ قائم کرنے کے لئے آتا ہے تو اس کا مقتضی ثانی کو شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل کرنا ہے
 لیکن اس شرط سے کہ اول کو باطل قرار دیا جائے اور اول کو باطل قرار دینا قائل مذکور کی وسعت میں
 نہیں ہے اور اس کی وسعت میں تو یہ ہے کہ وہ ثانی کو علیحدہ طور پر شرط کے ساتھ ذکر کر دے تاکہ
 ثانی شرط کے ساتھ بغیر واسطہ کے متصل ہو جائے پس کلام مذکور دو مبین کے ساتھ حلف اٹھانے
 کے بمنزلہ ہو جائے گا لہذا صورت مذکورہ میں وہ امر ثابت ہو گا جو اس کی وسعت میں ہو گا۔

تقریر و تشریح قولہ دامابل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ لفظ بل اپنے ماقبل سے اعراض اور اپنے مابعد کے اثبات کے لئے غلطی کے تدارک و تلافی کے لئے موضوع ہوا ہے چنانچہ جب یہ کہا جاتا ہے "جاء فی زید بل عمرو" تو اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ ہم نے زید کی محبت کے تکلم میں غلطی کی ہے کیونکہ وہ ہمارا مقصود نہیں تھا ہمارا مقصود تو عمرو کے لئے محبت کا اثبات ہے پس زید کی محبت اور عدم محبت دونوں محتمل ہیں گویا وہ مسکوت عنہ ہیں ان کے اثبات اور نفی سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا ہے یہ معنی نہیں ہے کہ زید کی محبت واقع اور نفس الامر میں باطل اور خطا ہے اور محققین کے نزدیک یہی غلط اور اس کے تدارک کا معنی ہے اور بعض کے نزدیک اعراض کا معنی اول سے رجوع اور اس کا ابطال ہے۔ فائدہ اس مقام پر یہ امر پیش نظر رہنا چاہیے کہ لفظ بل کے ماقبل سے اعراض صرف اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جب کہ لفظ بل کا ماقبل، اعراض کے لئے صالح اور قابل ہو جیسا کہ اخبار میں ہوتا ہے کیونکہ ان میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے پس اگر لفظ بل کا ماقبل اعراض کے لئے صالح اور قابل نہ ہو جیسا کہ انشاءات میں ہوتا ہے تو کلمہ بل صرف عطف کے لئے ہوگا اور بل کے ماقبل اور مابعد دونوں پر ایک ساتھ عمل کیا جائے گا اور ترتیب کا لحاظ نہیں ہوگا۔

قولہ وقالوا جميعا الخ یعنی اسی لئے کہ جب لفظ بل کا ماقبل اعراض کا صالح نہ ہوتا اس صورت میں لفظ بل صرف عطف کے لئے ہوگا اور بل کے ماقبل اور اس کے مابعد دونوں پر ایک ساتھ عمل کیا جائے گا اور ترتیب کا لحاظ نہیں ہوگا۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے بالاتفاق فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو کہے۔ "ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين" کہ جب یہ عورت گھر میں داخل ہوتی تو اس پر نین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ قائل قائل مذکور کا قول "ان دخلت الدار فانت طالق واحدة" انشاء ہے کلمہ بل سے اس سے رجوع نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ انشاء ایسا امر ہے کہ اس سے رجوع کرنے کا احتمال نہیں ہے پس صورت مذکورہ میں لفظ بل کا ماقبل اور اس کا مابعد بطریق جمع کے شرط کے پائے جانے کے وقت

بغیر ترتیب کے واقع ہو جاتے گا یعنی اس عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ باقی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کو غیر مدخول بہا کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے تاکہ متن میں آئندہ صورت مسئلہ سے فرق امتیاز ظاہر ہو جائے جس کو بخلاف العطف بالواد عند ابی حنیفہ الخ سے بیان کیا ہے یعنی جب ایک شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو کہے "ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وتنتین" تو اس صورت میں جب یہ عورت گھر میں داخل ہوتی تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ شخص مذکور کا قول "وتنتین" اس کے قول "فانت طالق واحدة" پر معطوف ہے لہذا یہ شرط کے ساتھ ایک واسطہ سے متعلق ہوگا اور اول بغیر واسطہ کے شرط کے ساتھ متعلق ہے اور واسطہ اس چیز سے مقدم ہوتا ہے جس چیز کے لئے یہ واسطہ ہوتا ہے تو جب شرط پائی جاتے گی تو یہ طلاقیں ترتیب کے مطابق واقع ہوں گی تو پہلی طلاق پہلے واقع ہوگی تو عورت کے غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے اس طلاق کے وقوع کے بعد دوسری دو طلاقیں کے لئے محل ہی باقی نہیں رہا ہے ہاں اگر یہ عورت مدخول بہا ہوتی تو یہ تمام طلاقیں واقع ہو جائیں اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک غیر مدخول بہا دالی صورت میں بھی تمام طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اول اور آخر دونوں کا شرط میں اشتراک ہوتا ہے قدمہ تشریح مختصر :-

قولہ لا ینہ لما کان الخ : مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے صورت مذکورہ میں تین طلاقیں کے وقوع کی دلیل بیان فرماتے ہیں کہ جب لفظ بل اول کے ابطال اور ثانی کو اس کی جگہ قائم کرنے کے لئے آتا ہے تو لفظ بل کے مقتضیات میں سے یہ امر ہوگا کہ ثانی یعنی بل کا مابعد شرط کے ساتھ بغیر واسطہ کے متصل ہو کیونکہ اس وقت معطوف علیہ باطل ہو گیا ہے اور اس کی جگہ معطوف نے لے لی ہے کیونکہ اگر اول یعنی معطوف علیہ باطل نہ ہوتا تو ثانی یعنی معطوف شرط کے ساتھ واسطہ سے متصل ہوتا اور صورت مذکورہ میں اول کا ابطال قائل کے بس کی بات نہیں ہے کیونکہ اول کا شرط کے ساتھ تعلق بطریق لزوم کے ہو چکا ہے لیکن قائل کی وسعت میں یہ امر ضرور ہے کہ وہ ثانی کو علیحدہ طور پر شرط کے ساتھ ذکر کرے تاکہ ثانی، شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو جائے

پس گویا کہ اس جگہ شرط مذکور ہوتی ہے یہ نہیں کہ یہاں شرط کو اخضار کے پیش نظر حذف کر دیا گیا ہے پس دونوں
 طلاقیں شرط کے ساتھ بلا واسطہ متعلق ہوں گی تو کلام مذکور دو مہین کے ساتھ حلف کے بمنزلہ ہو گیا یا اس طور
 کہ قائل مذکور نے یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق واحدة" پھر اس نے کہا "ان دخلت الدار
 فانت طالق ثنتين" تو یہ عورت جب ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوتی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی
 لہذا وہ چیز ثابت ہو جائے گی جو اس کی وسعت میں ہے یعنی ثانی کو شرط کے ساتھ متصل کرنا اور وہ
 چیز ثابت نہیں ہوگی جو اس کی وسعت میں نہیں ہے یعنی اول کا ابطال فیقع الثلث کہا قرنا لک

وَأَمَّا الْكِنَ فَلِلْإِسْتِدْرَالِ بَعْدَ النِّفْيِ نَقُولُ مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرًا
 غَيْرَ أَنَّ النِّطْفَ بِهِ إِمَّا يَسْتَقِيمُ عِنْدَ رِثَاقِ الْكَلَامِ فَإِذَا اتَّسَقَ الْكَلَامُ
 كَالْمَقْرَلِ بِالْعَبْدِ مَا كَانَ لِي قَطُّ لَكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ تَعَلَّقَ النِّفْيُ بِالْإِثْبَاتِ حَتَّى
 اسْتَحَقَّ الشَّانِي وَإِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنَفٌ كَالْمَرْوَجَةِ بِمَاءَةٍ تَقُولُ لَا أُجِزُ لَكِنْ
 أُجِزُهُ بِمَاءٍ وَخَمْسِينَ فَإِنَّهُ يَنْفَسِعُ الْعَقْدُ لِأَنَّهُ لَفِي فِعْلٍ وَإِثْبَاتٍ بَعَيْنِهِ
 فَلَمْ يَتَّسِقِ الْكَلَامُ :

ترجمہ اور لفظ لکن نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے جیسا کہ تم کہتے ہو "ما جاءني زيد لكن
 عمرا" کہ میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو آیا ہے بجز اس کے کہ لکن کے ساتھ عطف اس وقت
 صحیح ہوتا ہے جب کلام مربوط و متصل ہو پس جب کلام مربوط و موصول ہو جیسے ایک شخص نے اقرار کیا
 کہ یہ غلام مثلاً زید کا ہے اور زید مقررہ نے کہا کہ ماسکان فی قط لکنہ لفلان آخر کہ یہ غلام
 میرا بزرگ نہیں لیکن یہ تو فلان یعنی عمرو کا غلام ہے تو نفی یعنی "ماسکان فی قط لکنہ لفلان" اثبات یعنی

وہ قول جو لکن کے بعد مذکور ہے یعنی "لفلان آخر" کے ساتھ ہو گیا حتیٰ کہ اُس غلام کا ثانی (یعنی عمر د) مستحق ہو گا اور اگر کلام مربوط و متصل نہ ہو تو وہ کلام متسلف قرار پائے گا جیسے اُس عاقلہ بالغہ عورت کا کلام جس کا نکاح ایک فضولی شخص نے کسی دوسرے مرد سے ایک سو درہم پر کر دیا تھا تو اس عورت نے نکاح کی خبر ہونے کے بعد کہا لا اجیزہ لکن اجیزہ بہا متہ و خہسین تو اس قول سے نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ اس کلام میں ایک ہی فعل کی نفی بھی ہے اور بعینہ اُسی فعل کا اثبات بھی ہے لہذا کلام کا اتساق (یعنی مربوط) ہونا برقرار نہیں رہا ہے :-

تقریر و تشریح قولہ دامالکن الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلمہ لکن نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے یعنی اس تو ہم کو دور کرنے کے لئے جو کلام سابق منفی سے پیدا ہوتا ہے جیسا کہ تم کہتے ہو "ماء جافی زید" پس اس سے یہ دہم ہوا کہ عمر وہی نہیں آیا کیونکہ زید و عمر اور دونوں کے درمیان غایت درجہ کی دوستی اور محبت ہے چنانچہ تم نے اپنے قول "لکن عمر" سے اس کی نفی کر دی اور یہاں "نفی کے بعد استدراک کی قید" اس صورت میں ہے جب مفرد کا عطف مفرد پر ہو اور اگر جملہ کا عطف جملہ پر ہو تو اس کا وقوع نفی اور اثبات دونوں کے بعد ہو گا اور لکن اگر مخففہ یعنی تشدید کے بغیر ہو تو وہ عاطفہ ہے اور اگر مشدہ ہو تو وہ مشتبہ بالفعل ہے استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے :-

قولہ غیوان العطف بہ الخ یعنی لفظ لکن کے ساتھ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ کلام میں اتساق ہو اور کلام کے اتساق سے مراد یہ ہے کہ لکن کے مابعد کا لکن کے ماقبل کے لئے تدارک صحیح ہو یاں طور کہ کلام کا بعض بعض کے ساتھ متصل ہو منفصل نہ ہو تا کہ عطف متحقق ہو سکے اور دوسری بات یہ ہے کہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف راجع ہو تاکہ ان دونوں میں جمع ممکن ہو اور اول کلام آخر کلام کے مناقض نہ ہو پس اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی فوت ہوتی تو اتساق کلام حاصل نہیں ہو گا لہذا اس وقت استدراک درست

نہیں ہوگا اور یہ کلام متسائف شمار ہوگا معطوف شمار نہیں ہوگا۔ پس جب کلام میں اتساق پایا جائے جیسے مفرلہ بالبعد کا کلام "ماکان لی قط لکنہ لفلان اخر" تو نفی یعنی "ماکان لی قط" کا تعلق اثبات یعنی "لفلان اخر" کے ساتھ ہوگا اور ثانی عجبہ مذکور کا مستحق ہوگا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے ہاتھ میں ایک غلام تھا اس نے اقرار کیا کہ یہ غلام مثلاً زید کا ہے اور زید جو کہ اس غلام کے ساتھ (مفرلہ) ہے اس نے کہا "ماکان لی قط لکنہ لفلان اخر" کہ یہ میرا غلام ہرگز نہیں ہے یہ غلام تو فلاں مثلاً عمرو کا ہے تو جب اس کا قول "لفلان اخر" اس کے قول "ماکان لی قط" کے ساتھ موصول ہوا تو نفی یعنی "ماکان لی قط" اثبات یعنی جو کہ لکن کے بعد مذکور ہے یعنی اس کا قول "لفلان اخر" کے ساتھ متعلق ہو گیا تو اس صورت میں دونوں شرطوں کے پاتے جانے کی وجہ سے اتساق کلام حاصل ہو گیا۔ اتصال تو اس لئے کہ اس کا قول "لفلان اخر" اس سے "ماکان لی قط" کے متصل صادر ہوا ہے یا اگر یہ متصل صادر نہ ہوتا تو اس امر کا احتمال تھا کہ اس کا قول "ماکان لی قط" دراصل اس قائل کے اپنے نفس سے نفی اور اقرار مذکور کا رد ہے پس جب "ماکان لی قط" کے متصل "لفلان اخر" صادر ہوا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قائل مذکور نے اپنی ذات سے دوسرے شخص کی طرف تخیل کا ارادہ کیا ہے حتیٰ کہ غلام مذکور کا وہ دوسرا شخص مستحق ہوگا۔ باقی رہی دوسری شرط کہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف راجع ہو (تو یہ ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں قائل مذکور نے غلام کی ملک کی اپنی ذات سے نفی کی ہے اور اس کو اپنے غیر کے لئے ثابت کیا ہے بایں طور کہ اس نے کہا ہے "لفلان اخر"۔

قولہ والاخصو متسائف الخ یعنی اگر دو شرطوں میں سے کسی ایک شرط کے نہ پاتے جانے کی وجہ سے کلام میں اتساق فوت ہو جائے تو وہ کلام متسائف شمار ہوگا معطوف شمار نہیں ہوگا جیسے اس عاقلہ بالغہ عورت کا کلام جس کا نکاح ایک فضولی شخص نے کسی مرد سے یک صدر پر یہ ہر پر کر دیا تھا تو اس عورت نے اپنے نکاح کی خبر معلوم ہونے کے بعد کہا "لا اجیز النکاح لکن اجیزہ

بہاتندہ و خمسین " تو اس عورت کے قول مذکور سے یہ نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں ایک ہی فعل کی نفی بھی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات بھی ہے لہذا ایک شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے کلام مذکور میں انساق نہیں رہا اور وہ شرط یہ ہے کہ نفی ایک شے کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شے کی طرف راجع ہو کیونکہ اس عورت نے جب کہا " لا اجیز النکاح " تو اس نے اصل نکاح کو ہی اٹھا پھینکا حتیٰ کہ اس نکاح کی صحت کی وجہ کوئی باقی نہیں رہی پھر جب اس نے اس کے بعد یہ کہا " لکن اجیزہ بہاتندہ و خمسین " تو لازم آیا کہ اسی فعل منفی کا بعینہ اثبات ہو باقی رہا ہر ذودہ نکاح میں تابع کی حیثیت رکھتا ہے اس کا اعتبار نہیں ہے تو اس صورت میں کلام کا ادل کلام کے افر کے مناقض ہو گیا تو ہم نے اس کو ابتداء کلام پر حمل کیا پس یہ لکن استیناف کے لئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے۔ ہاں یہ عورت اگر یوں کہتی " لا اجیز النکاح بہاتندہ و لکن اجیزہ بہاتندہ و خمسین " تو یہ کلام مستسق ہوتی اور یہ تدارک مقدار ہر میں ہوتا تو اصل نکاح میں نہ ہوتا تو اس صورت میں نفی قید ماتنہ کی طرف راجع ہوگی اور اثبات قید ماتنہ و خمسین کی طرف راجع ہوگا کیونکہ یہ مسلمہ بات ہے کہ مفید کلام میں نفی صرف قید کی طرف راجع ہوتی ہے ۔: خاتم۔

وَمَا أَوْفَتْ دَخَلَ بَيْنَ اِسْمَيْنِ اَوْ فَعَلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ اَحَدُ الْمَذْكُورَيْنِ فَاِنْ
 دَخَلَتْ فِي الْخَبْرِ اَفْضَتْ اِلَى السَّلْبِ وَلِنْ دَخَلَتْ فِي الْاِبْتِدَاءِ وَالْاِنْشَاءِ
 اَوْ جَبَتِ التَّخْيِيرَ وَلِهَذَا قُلْنَا فَيَمْنُ قَالَ هَذَا حُرُّ اَوْ هَذَا اِنَّهُ لَمَّا كَانَ
 اِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الْخَبْرَ اَوْ جَبَتِ التَّخْيِيرَ عَلَى اِحْتِمَالِ اَنَّهُ بَيَانٌ حَتَّى جُعِلَ
 الْبَيَانُ اِنْشَاءً مِنْ وَجْهِ اِظْهَارِ اَمِنْ وَجْهِ وَقَدْ تَسْتَعَارُ هَذِهِ الْكَلِمَةُ
 لِلْعُمُومِ فَتُوجِبُ عُمُومَ الْاِفْرَادِ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ وَعُمُومَ الْاجْتِمَاعِ فِي مَوْضِعِ

أَلَا بَاحَةٌ وَلِهَذَا أَوْحَلَفَ لَا يُكَلِّمُ فَلَانًا أَوْ فَلَانًا يَخْتِثُ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا
وَلَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا فَلَانًا أَوْ فَلَانًا كَانَ لَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا جَمِيعًا وَقَدْ
يَجْعَلُ بِمَعْنَى حَتَّى فِي تَحْرِيقِهِ وَاللَّهُ لَا أَدْخَلَ هَذِهِ الدَّارَ حَتَّى لَوْ دَخَلَ الْأَخْبَرَةُ
قَبْلَ الْأُولَى انْتَهَتْ الْيَمِينُ لَا تَنْتَعِدُ الْعُطْفُ لِوِخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ مِنْ لَفِي
وَأَثْبَاتٍ وَالْغَايَةُ صَالِحَةٌ لِأَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ حَضَرٌ وَتَحْرِيمٌ وَلِذَلِكَ وَجَبَ
الْعَمَلُ بِمَجَازِهِ :

ترجمہ اور کلمہ او دو اسموں کے بادو فعلوں کے درمیان واقع ہوتا ہے پس یہ مذکورین یعنی معطوف اور معطوف
علیہ میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے۔ اگر کلمہ او خبر میں واقع ہو تو یہ شک کی طرف مضمنی ہوتا ہے اور اگر کلمہ
او ابتداء اور انشاء میں واقع ہو تو یہ تنجیز کا موجب ہوتا ہے اور اسی لئے ہم نے اس شخص کے بارے کہا ہے
جو کہے "هَذَا اِحْدَاوْ هَذَا" کہ بیشک اس کا یہ قول جب (شرعاً) انشاء ہے لیکن لغت کے لحاظ سے
خبر کا احتمال رکھتا ہے تو کلمہ او تنجیز کا موجب ہو گا اس احتمال پر کہ یہ قول اُس عربیت کا بیان ہو جو اس کلام
سے پہلے ہے خفی کہ بیان کو بھی من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار خبر قرار دیا گیا ہے اور کبھی کلمہ او معنی عموم
کے لئے مستعار ہوتا ہے پس کلمہ او موضع نفی میں عموم افراد کے لئے اور موضع اباحت میں عموم اجتماع
کے لئے موجب ہو گا اور اسی لئے اگر کوئی شخص یہ حلف اٹھائے "لَا يَكَلِّمُ فَلَانًا أَوْ فَلَانًا" کہ بخدا وہ
فلاں یا فلاں سے کلام نہیں کرے گا تو وہ جب ان دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرے تو وہ حاثیت
ہو جائے گا اور اگر حالت مذکور یوں حلف اٹھائے "لَا يَكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا فَلَانًا أَوْ فَلَانًا" کہ بخدا وہ سو
فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کرے گا تو اس صورت میں اس کے لئے دونوں سے کلام کرنا جائز
ہے اور کبھی کلمہ او حتی کے معنی میں مستعار ہوتا ہے جیسے اُس شخص کے قول میں جو کہے "وَاللَّهِ لَا

ادخل صفاۃ الدار وادخل صفاۃ الدار“ کہ اگر قائل مذکور دوسرے گھر میں داخل ہونے سے قبل داخل ہوا تو اس کی مبین ختم ہو جائے گی کیونکہ صورت مذکورہ میں دو کلاموں کے درمیان نفی و اثبات کے اعتبار سے اختلاف کی بنا پر عطف متعذر ہے اور غایت اس امر کی صالح ہے کہ اس کلام کو اسی پر حمل کیا جائے کیونکہ کلام اول خطر اور تخریم ہے اور اسی لئے یہاں لفظ او کے مجازی معنی کے ساتھ عمل واجب ہے پس اس صورت میں لفظ او مجازاً لفظ حتیٰ کے معنی میں ہوگا۔

تقریر و تشریح قولہ واما والحق مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلمہ او دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہوتا ہے اگر دو مفردوں کے درمیان واقع ہو تو دونوں میں سے ایک کے لئے حکم کے ثبوت کا فائدہ دے گا جیسے ”جاء فی ذیہد و بکر“ یا دونوں میں سے ایک کے ساتھ ثبوت حکم کا فائدہ دے گا جیسے ”ذیہد قاعد او قاتلہم“ اور اگر کلمہ او دو جملوں کے درمیان واقع ہو تو یہ ان دونوں میں سے ایک کے حصول مضمون کا فائدہ دے گا جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ”ان اقتلوا انفسکم و اخرجوا من دیارکم“ یہ جمہور اہل لغت و ائمہ اصول کا مذہب ہے اور الفاضل الامام ابو زید اور ابواسحاق الاسفرائی اور اہل نحو کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ کلمہ او شک کے لئے ہے اور یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ شک وہ معنی نہیں ہے جو وضع کے اعتبار سے کلمہ او سے مقصود ہوتا ہے بلکہ کلمہ او کی وضع احد المذکورین کے لئے بغیر تعبیر کے ہے ہاں اخبارات میں شک صرف محل کلام سے لازم آ جاتا ہے اور اگر وضع کے اعتبار سے معنی شک مقصود ہو تو اس کے لئے لفظ شک وضع کیا جا چکا ہے۔

قولہ خان دخلت فی الخبوا الخ یعنی کلمہ او اگر خبر میں واقع ہو تو یہ محل کلام کے اعتبار سے معنی شک کی طرف مفسی ہو گا یہ نہیں کہ کلمہ او کی وضع ہی شک کے لئے ہوتی ہے جیسے جاء فی ذیہد او خالد اس سے مقصود زید اور خالد دونوں میں سے ”لا علی النعین“ ایک کی بحیثیت کی خبر دینا ہے تو اس اعتبار سے شک واقع ہوا نہ یہ کہ کلمہ او وضع ہی شک کے لئے ہوا ہے اور اگر کلمہ او ابتدا

میں واقع ہو جیسے "اَضْرَبْ هَذَا وَهَذَا" اور اسی طرح اگر انشاء میں واقع ہو جیسے "هَذَا احْرَا وَهَذَا" تو تخییر کو واجب کرتا ہے کیونکہ وہ شک جو محل کلام سے پیدا ہوتا ہے وہ یہاں پایا نہیں گیا کیونکہ یہاں پر ابتدا اثبات حکم کے لئے ہے تو یہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گا یعنی دونوں میں سے کسی ایک کو لا علی التبعین شامل ہو گا اور ابتدا کی صورت میں امر تعمیل حکم کے لئے ہے اور تعمیل حکم بغیر تعین کے ثابت نہیں ہوتی کیونکہ مامور کو امر کی مراد کا علم نہیں ہے تو ضرورتاً یہاں تخییر ثابت ہوگی اور امر سے اس کی مراد کے بارے میں پوچھا جائے گا تا کہ اس کے حکم کی تعمیل کی جاسکے اور اسی طرح انشاء کی صورت میں جب یہ دونوں میں سے ایک کو لا علی التبعین شامل ہے تو تخییر کو واجب کرے گا تا کہ ابہام کا ازالہ ہو سکے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جس طرح اخبار میں شک خارج سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح ابتدا اور انشاء میں تخییر خارج سے ثابت ہوتی ہے یہ نہیں کہ کلمہ او شک اور تخییر کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

قوله ولما قلنا قہن قال هذا حرا وهذا الخ یعنی اس لئے کہ کلمہ او دو چیزوں میں سے ایک کے لئے بغیر تعین کے لئے آتا ہے اور شک اور تخییر محل کلام سے ثابت ہوتے ہیں ہم نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جو یوں کہے "هَذَا احْرَا وَهَذَا" کہ جب یہ قول شرعی لحاظ سے انشاء ہے کیونکہ شرع شریف نے اس قول کو ایجاد قرین کے لئے وضع کیا ہے لیکن یہ قول لغت کے اعتبار سے خبر ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے کیونکہ اس قول کو لغت میں اخبار کے لئے وضع کیا گیا ہے کہ کلمہ او تخییر کو واجب کرے گا حتیٰ کہ قائل مذکور کو اس امر کی ولایت حاصل ہوگی کہ وہ ان دونوں غلاموں میں سے جس کسی میں چاہے عشق واقع کر دے اور معین کر دے کہ یہ میرا مقصود ہے اس احتمال پر کہ یہ قول اس قرین کا بیان ہے جو اس کلام سے پہلے ہے حتیٰ کہ بیان کو بھی من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار خبر قرار دیا گیا ہے پس جس طرح مبین ذہنیتین ہے اسی طرح بیان بھی ذہنیتین ہے چنانچہ بیان بایں طور کہ وہ معین کر کے یوں کہے "هَذَا كَانَ مَرَادًا لِي" یعنی میری مراد یہ تھا من وجہ انشاء ہے گویا قائل مذکور بیان کے وقت قرین کو ایجاد کرتا ہے لہذا عشق کے لئے محل کی صلاحیت شرط

ہے کیونکہ انشاء حریت اسی محل میں واقع ہوگی جو اس کے لئے صلاحیت رکھے گا۔ پس اگر بایں سے قبل دونوں غلاموں میں سے ایک مرگیا اور تکلم کہے کہ وہی میری مراد تھا تو اس کا یہ بیان قابل قبول نہیں ہوگا کیونکہ یہاں انشاء عقیق کا محل باقی نہیں ہے لہذا دفع ہمت کے لئے جو غلام زندہ ہے وہ حریت کے لئے متعین ہو جاتے گا اور اس بنا پر کہ یہ من وجہ خبر سابق کا بیان ہے اس قابل مذکور پر قاضی کی طرف سے جبر کیا جاتے گا ورنہ انشاء میں قاضی ہرگز یہ جبر نہیں کرے گا کہ قابل اپنے غلام کو آزاد کر دے اور جس جگہ ہمت کا احتمال نہیں ہوگا وہاں اس کا قول تسلیم کیا جائے گا حتیٰ کہ مرض الموت میں اگر کسی ایسے غلام کا بیان کرے جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہو تو یہ بیان صحیح ہوگا کیونکہ یہاں ہمت نہیں ہے :-

قوله وقد تسعار هذه الكلمة للعموم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلمہ او کبھی عموم کے لئے مستعار ہوتا ہے کبھی موضع نفی میں اور کبھی موضع اباحت میں چنانچہ کلمہ او اس وقت داؤ عاطف کے معنی میں ہو جاتا ہے اور استغارہ کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح کلمہ داؤ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے لئے اثبات حکم پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او ہے لیکن اس قدر فرق ہے کہ داؤ عاطف اجتماع و شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ او معطوف اور معطوف علیہ میں سے ہر ایک کے دوسرے سے افراد اور علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب افراد متعدد ہو جائے تو یہ داؤ کے معنی میں مستقل ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں اب ایک امر میں مشترک ہیں تو کلمہ او موضع نفی میں عموم افراد کو اور موضع اباحت میں عموم اجتماع کو واجب کرے گا۔ فافهم :-

قوله ولما لو حلف الخ یعنی اس لئے کہ کلمہ او موضع نفی میں عموم افراد اور موضع اباحت میں عموم اجتماع کو واجب کرتا ہے۔ اگر کوئی شخص قسم کھاتے لایکلمہ خلانا و خلانا "تو وہ جس وقت ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کر لے تو وہ حانت ہو جائے گا۔ یہ موضع نفی کی نظر ہے اور حکم مذکور کی وجہ یہ ہے کہ مثال مذکور میں کلمہ او موضع نفی میں واقع ہوا ہے تو یہ عموم افراد کو واجب کرے گا کہ یہ داؤ عاطف کے معنی میں ہے تو صورت مذکورہ میں دونوں میں سے جس سے بھی کلام کرے گا تو وہ حانت ہو جائے گا اس صورت میں جنت عام ہوگا لیکن کلمہ او بعینہ داؤ نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر حالف

دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے تو صرف ایک ہی مرتبہ حانت ہوگا اور اس پر صرف ایک ہی مبین کا کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اسم مبارک کی تہک ایک ہی مرتبہ پائی گئی ہاں کلمہ ادا اگر عین واؤ ہوتا تو یہ کلام دو مبین کے بمنزلہ ہو جاتا تو اس بنا پر ہر ایک قسم کا علیحدہ علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔
 قولہ ولو قال لا یٰٰکم احداً الخ یہ موضع اباحت کی نظر ہے یعنی اگر حالف یوں کہے "لا یٰٰکم احداً الا فلاناً و فلاناً" کہ وہ سوائے فلاں یا فلاں کے کسی دوسرے شخص سے کلام نہیں کرے گا تو اس صورت میں اس کے لئے دونوں سے کلام کرنا مباح ہے کلمہ ادا یہاں موضع اباحت میں واقع ہوا ہے کیونکہ حضر (ممانعت) سے استثناء اباحت ہے تو کلمہ ادا یہاں واؤ کے معنی میں ہے لہذا یہ عموم اجتماع کو واجب کرے گا تو اس بنا پر حالف کے لئے جائز ہے کہ وہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے کیونکہ متکلم اگر صورت مذکورہ میں ادا کے بجائے واؤ کے ساتھ کلام کرتا تو اس کے لئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا پس اسی طرح کلمہ ادا میں ہے اور اگر کلمہ ادا، کلمہ واؤ کے معنی میں نہ ہوتا تو اس صورت میں صرف ایک سے کلام کرنا جائز ہوتا پس جب وہ ایک سے کلام کرتا تو قسم پوری ہو جاتی پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو اس پر کفارہ واجب ہوتا :-

قولہ وقد یجعل بمعنی حتی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کبھی کلمہ ادا حتی کے معنی کے لئے مستعار ہوتا ہے اگرچہ کلمہ ادا میں اصل یہ ہے کہ وہ عطف کے لئے مستعمل ہو پس جب کسی جگہ عطف درست نہ ہو یا جس وجہ کہ وہاں دو کلاموں میں اختلاف ہے مثلاً ان دونوں میں سے ایک اسم ہے اور دوسرا فعل یا ایک فعل ماضی ہے اور دوسرا فعل مضارع ہے اور باوجود اس کے یہ غانت کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ کلام کا ابتدائی حصہ اس قدر مند ہے کہ اس کے لئے کلمہ ادا کا مابعد غانت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے پس اس وقت کلمہ ادا حتی کے معنی کے لئے مستعار ہوگا جیسے اس قول میں ہے "واللہ لا ادخلُ هذه الدارَ و ادخلُ هذه الدارَ" اس مثال میں کلمہ ادا بمعنی حتی ہے کیونکہ اس جگہ عطف متعدر ہے کیونکہ قائل کا قول "ادخل منصوب ہے اور اس سے پہلے کوئی فعل منصوب نہیں ہے جس پر عطف صحیح ہوا اور یہ کلام، غانت کا احتمال رکھتا ہے لہذا کلمہ ادا کا حقیقی معنی ترک

کر دیا گیا ہے اور اس کو غانت پر حمل کر دیا گیا ہے پس کلمہ اَدُ بمعنی حتی ہو گیا ہے حتی کہ اگر قائل مذکور دوسرے گھر میں داخل ہوا قبل اس کے کہ وہ پہلے گھر میں داخل ہو تو اس کی قسم پوری ہو گئی وہ حانت نہیں ہوگا اور اگر وہ پہلے گھر میں پہلے داخل ہوا تو وہ حانت ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس امر کا ارتکاب کیا ہے جس کو اس نے اپنی مبین سے محذور و ممنوع کر لیا تھا :-

قوله لا نه تعدرا لعطف الخ یہ قول اس امر پر دلیل ہے کہ کلمہ اَدُ کو یہاں حتی کے معنی کے لئے مستعار لیا گیا ہے فرماتے ہیں کہ مثال مذکور میں دو کلام مختلف ہیں کلام اول یعنی "لا ادخل" میں نفی ہے اور کلام ثانی یعنی "اَدُ ادخل" میں اثبات ہے اور کلام مثبت کا عطف کلام منفی پر یا اس کا عکس متغیر ہے اور یہاں غانت اس امر کی صالح بھی ہے کہ کلام کو اس پر حمل کیا جائے کیونکہ کلام کا اول یعنی اس کا قول "لا ادخل" خط و تحریم ہے اور وہ ممتد ہے اور وہ صالح ہے کہ آخر کلام یعنی "اَدُ ادخل" صفہ السداد کو اس کی غانت قرار دیا جائے پس اسی لئے تو دوسرے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے تحریم منقطع ہو جاتی ہے لہذا اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوا اور پہلے گھر میں اس کے بعد داخل ہوا تو وہ حانت نہیں ہوگا۔ کما مر :-۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں عطف کے متغیر ہونے اور صلاحیت غانت کی وجہ سے ضروری ہے کہ کلمہ اَدُ کے مجازی معنی کے ساتھ عمل کیا جائے تو یہاں کلمہ اَدُ مجازاً حتی کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ سوال: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول کہ یہاں منفی اور مثبت دو کلاموں کے اختلاف کی وجہ سے عطف متغیر ہے کیونکہ منفی کلام پر مثبت کلام کا عطف یا اس کا عکس متغیر ہوتا ہے۔ یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ کلام منفی پر کلام مثبت کا عطف یا اس کا عکس نجات کے نزدیک شائع ذائع ہے :- الجواب اسی اعتراض سے بچنے کیلئے ہم نے اپنی تقریر میں تقدیر عطف کی ایک اور وجہ بیان کی ہے فتدکر۔ ہاں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھی یہ توجیہ بیان کی جاسکتی ہے کہ یہاں تقدیر عطف سے مراد عدم الحسن ہے یا یوں کہا جائے کہ استعارات کے باب میں فقہاء کرام کا اپنا ایک عندیہ اور مختار ہے اگر اس میں نجات کا اختلاف ہو تو یہ کوئی مضر نہیں ہے :-

وَمَا حَتَّى فَلْنُغَايَةِ وَلِهَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ فِيمَنْ قَالَ عَبْدُهُ حُرٌّ
 إِنْ لَّمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى تَصِيحَ أَنَّهُ يَمْنُتُ إِنْ أَقْلَعَ قَبْلَ الْغَايَةِ وَاسْتَعِيرَ
 بِالْمَجَازَةِ بِمَعْنَى لَا مَكِّي فِي قَوْلِهِ إِنْ لَّمْ أَتَيْكَ غَدًا حَتَّى تُغْدِيَنِي حَتَّى إِذَا اتَاهُ
 فَلَمْ يَغْدِهِ لَمْ يَمْنُتْ لِأَنَّ الْإِحْسَانَ لَا يَصْلُحُ مَنْصِيًّا لِلْإِتْيَانِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ
 لَهُ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلَانِ مِنْ وَاحِدٍ كَقَوْلِهِ إِنْ لَّمْ أَتَيْكَ حَتَّى تُغْدِي عِنْدَكَ
 تَعْلُقُ الْبُرْهَانَ فِعْلًا لَا يَصْلُحُ جَزَاءً لِفِعْلِهِ فَحُمِلَ عَلَى الْعُطْفِ
 بِحَرْفِ الْفَاءِ لِأَنَّ الْغَايَةَ تُجَانِسُ التَّعْقِيبَ :

ترجمہ : اور کلمہ حَتَّى غایت کے لئے موضوع ہے اور اسی لئے حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے زیادات
 میں فرمایا ہے کہ جو شخص کہے عَبْدُهُ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اَضْرِبْكَ حَتَّى تَصِيحَ "یعنی میرا غلام آزاد ہے اگر میں
 تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ پڑے" کہ اگر متمکلم چینی سے پہلے ہی مارنا ترک کر دے تو وہ عانت ہو
 جائے گا اور کبھی حَتَّى، لام کی کے معنی میں مجازاً کے لئے مستعار ہوتا ہے جیسے اس قول میں ہے "اِنْ
 لَّمْ اَتَيْكَ غَدًا حَتَّى تُغْدِيَنِي فَعِيدِي حُرٌّ" یعنی میں اگر تمہارے پاس کل اس وقت تک نہ آؤں
 کہ تم مجھے دن کے ابتدائی حصے کا کھانا کھلاؤ تو میرا غلام آزاد ہے حَتَّى کہ متمکلم جب مخاطب کے پاس آیا
 اور مخاطب نے اسے دن کے ابتدائی حصے کا کھانا نہیں کھلایا تو متمکلم عانت نہیں ہوگا کیونکہ احسان
 ایقان کے لئے منتهی ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بلکہ وہ تو ایقان کا داعی اور سبب ہے اور
 اگر دونوں فعل ایک فاعل سے ہوں جیسے کوئی شخص کہے "اِنْ لَّمْ اَتَيْكَ حَتَّى الْعَدَى عِنْدَكَ
 فَعِيدِي حُرٌّ" یعنی میں اگر تمہارے ہاں نہ آؤں تا آنکہ میں تمہارے ہاں دن کا کھانا کھاؤں تو میرا

غلام آزاد ہے“ تو بر کا تعلق ان دونوں فعلوں کے ساتھ ہو گا کیونکہ متکلم کا فعل خود اس کے فعل کی جزا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے لہذا کلمہ حتی کو حرف فاء کے معنی کے ساتھ عطف پر محمول کیا جائے گا کیونکہ غایت، تعقیب کے مناسب ہے :-

تقریر و تشریح قولہ وَاَمَّا حَتَّى اَلْحِمْصُفِ رَحِمَ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ لفظ حتی لفظ الی کی طرح غایت کے لئے موضوع ہے یعنی لفظ حتی اس امر پر دلالت کرنے کے لئے موضوع ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کی غایت ہے خواہ وہ اس کے ماقبل کی جز ہو یا اس کا غیر اور یہ معنی غایت اس صورت میں ہوتا ہے جب لفظ حتی کا ماقبل امر متدہو اور لفظ حتی کا مابعد اس کے لئے انتہا ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اور یہ حقیقی معنی ہے اس سے صرف کسی دلیل کے پیش نظر ہی تجاوز ہو سکتا ہے اور اکثر علماء فن کا عندیہ یہ ہے کہ اطلاق کے وقت لفظ حتی کا مابعد اس کے قبل میں داخل ہوتا ہے اور لفظ حتی کبھی عاطفہ ہوتا ہے اس کا مابعد اس کے ماقبل کے اعراب میں تابع ہوتا ہے اور صورت نصب میں بھی متبیین ہوتا ہے جیسے اکلت السمکۃ حتی را سہا اور کبھی لفظ حتی ابتدا تبہ ہوتا ہے اس کے بعد جملہ فعلیہ واقع ہو گا یا الیا جملہ اسمیہ کہ اس کی خبر مذکور ہوگی یا محدود اور ان سب میں معنی غایت پایا جاتا ہے اور اصل حتی جارہ ہے کیونکہ معنی غایت جس کے لئے حتی موضوع ہے وہ حتی عاطفہ میں ثابت نہیں ہوتا اس حیثیت سے کہ وہ حتی عاطفہ ہے بلکہ معنی غایت کسی دوسری وجہ سے ثابت ہوتا ہے بخلاف حتی جارہ کے واعلم لفظ حتی جس طرح اسما پر داخل ہوتا ہے اسی طرح افعال پر بھی داخل ہوتا ہے تو اس وقت لفظ حتی کبھی تو غایت کے لئے ہو گا اور کبھی صرف مجازاً اور سببیت کے لئے معنی لام کی کے ہو گا اور کبھی صرف عطف یعنی تشریک کے لئے ہو گا بغیر اعتبار کرنے غایت اور سببیت کے لیکن اصل اول ہے کما عرفنا انفا تو لفظ حتی کو حتی الامکان اسی معنی غایت پر حمل کیا جائے گا اور اس امکان کی شرط دو امور ہیں ایک یہ کہ حتی کا ماقبل امر متدہو اور دوسرا امر یہ کہ حتی کا مابعد اس کے ماقبل امر متدہو کے منتهی ہونے پر

دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے پس اگر یہ شرط نہ پائی گئی تو لفظ حتیٰ، مجازاً اور سببیت کے لئے بمعنی لام کی استعمال ہوگا اگر ممکن ہو ورنہ یہ لفظ حتیٰ (عطف محض کے لئے مستعار ہوگا) وھذا خلاصۃ البحث قولہ ولہذا قال محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فی الزیادات الخ یعنی اس لئے کہ کلمہ حتیٰ غایت کے لئے آتا ہے۔ حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے الزیادات میں اس شخص کے متعلق فرمایا ہے جس نے یوں کہا "عبیدہ حُرّان لہم اضر بک حتی تصبح" کہ قائل مذکور اگر مخاطب کے چیخنے سے پہلے مارے سے رک گیا یا قائل مذکور نے مخاطب کو بالکل مارا ہی نہیں تو وہ حانت ہو جائے گا یا اگر قائل مذکور نے مخاطب کو مارا یہاں تک کہ وہ چیخ اٹھا تو بر کے پاتے جانے کی وجہ سے وہ حانت نہیں ہوگا۔ تو مثال مذکور میں لفظ حتیٰ بمعنی غایت کے لئے ہے کیونکہ اس میں لفظ حتیٰ کا ماقبل یعنی مقابل کو مارنا امر مند ہے اور حتیٰ کا مابعد یعنی مخاطب کا چیخنا اس کے لئے اتنا ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ چیخنا اس امر کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ضرب چیخنے تک اگر رحمت جوش مارنے یا کسی سے خوف کی وجہ سے منہ پٹی ہو جائے۔ :-

قولہ واستعیو للمجازاة الخ یعنی متکلم کے اس قول ان لہم اتک عندا حتی تغریبی میں لفظ حتیٰ مجازاً اور سببیت کے لئے بمعنی لام کی استعمال ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ حتیٰ غایت کی صحت نہیں رکھتا ہے تو وہ اس جگہ لام کی کے معنی میں ہوگا۔ تقدیر عبارت یہ ہے "ان لہم اتک لکی تغریبی" یعنی اگر میں نہیں رہے پاس نہ آؤں تاکہ تم مجھے دن کا کھانا کھلاؤ تو میرا غلام آزاد ہے" تو اس صورت میں متکلم اگر مخاطب کے پاس آجائے اور مخاطب اسے دن کا کھانا نہ کھلائے تو متکلم حانت نہیں ہوگا کیونکہ متکلم مخاطب کے پاس تغذیہ کے لئے آیا ہے اور تغذیہ مخاطب کا فعل ہے اس میں متکلم کا کوئی اختیار نہیں ہے باقی ہم نے جو کہا ہے کہ صورت مذکورہ میں حتیٰ معنی غایت کا صالح نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام یعنی اتیان اگرچہ اس امر کا صالح ہے کہ وہ حدوث امثال سے مند ہو سکے لیکن آخر کلام یعنی دن کے ابتدائی حصہ میں کھانا کھلانا اس امر کا صالح نہیں ہے کہ یہ اتیان کی غایت ہو سکے کیونکہ تغذیہ ایک طرح کا احسان ہے جو اتیان کی زیادتی کا باعث و داعی ہے لہذا وہ تغذیہ سے منہ پٹی نہیں ہوگا پس جب

تغذیہ، اتیان کا سبب ہے تو حقیقی معنی لام کی کے ہو کر مجازاً اور سببیت کا مفید ہوا کیونکہ شے کی جزا اور اس کا سبب اس سے مقصود ہوتا ہے بمنزلة الغایة من المعیة۔

قولہ خان کان فعلان من واحد الخ یعنی معنی سببیت اور مجازاً اس صورت میں متحقق ہوتا ہے جب دو فعل دونوں سے صادر ہوں کیونکہ غالباً ایک شخص کا فعل خود اس کے فعل کے لئے جزا ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی عادیماً انسان خود اپنی ذات کو جزا نہیں دے سکتا پس اگر دو فعل ایک ہی شخص سے ہوں ایک فعل حتی سے قبل اور ایک فعل حتی کے بعد جیسے کوئی شخص کہے "ان لم اترك حتی التغدی عندك فعیدی حُرّ" یعنی اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں پس میں تمہارے پاس دن کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے تو اس مثال میں تغذیہ جس طرح صدر کلام کے لئے انتہا ہونے کی صلت نہیں رکھتا اسی طرح معنی سببیت کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ ایک شخص کا اپنے غیر کے پاس آنا غیر کے پاس اس آتی کے تغذیہ کا سبب نہیں ہو سکتا کیونکہ اتیان آتی کے تغذیہ کی طرف مفضی نہیں ہے لہذا یہ امر متبیین ہو گیا کہ مثال مذکور میں لفظ حتی محض عطف کے لئے مستعار ہے گویا کہ متکلم نے یوں کہا "ان لم اترك فلم اترك عندك فعیدی حُرّ" پس اس وقت بڑے تعلق مخاطب کے پاس اتیان اور تغذیہ دونوں کے ساتھ ہو گا اور ان میں تراخی نہیں ہو گی۔ لہذا متکلم اگر مخاطب کے پاس نہ آئے یا آئے اور دن کا کھانا نہ کھاتے یا آئے اور آنے کے بعد دیر سے کھانا کھاتے تو ان تمام صورتوں میں حانت ہو جائے گا باقی ہم نے یہاں حتی کو فا کے معنی میں اس لئے لیا ہے کہ استعارے میں فا ہی اقرب ہے لہذا کلمہ حتی کو جب فا کے معنی میں کر دیا جائے تو تراخی درست نہیں ہو گی اور بعض کہتے ہیں کہ یہاں حتی کا واؤ میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیونکہ مجوز لا استعارہ اتصال ہے اور اتصال واؤ کی صورت میں زیادہ ہے لیکن اول وجہ ہے اور یہی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے کہ سیاقی اس مقام پر یہ مشہور اعتراض ہے کہ ایک شخص کے بعض افعال اسی شخص کے بعض افعال کا سبب ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور ان کی طرف مفضی ہونے میں جیسے نازعتہ کی اغلب و باحثہ کی اخر اللہم یہ بہت قلیل ہے لہذا اس کا چنداں اعتبار نہیں ہے۔ اور اعتراض مذکور کے جواب میں اگر یہ

کہہ دیا جاتے تو ادب ہو گا کہ ہماری بحث جن مواد میں ہے اُن میں یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہماری بحث جمیع افعال کے اعتبار سے نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب :-

قولہ محمد علی العطف الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر دلیل بیان فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں لفظ حتیٰ کو فا کے معنی میں کیوں کیا ہے تو فرماتے ہیں کہ جب یہ جزا ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو اس کو حرف فا کے معنی کے ساتھ عطف پر حمل کیا جائے گا کیونکہ فار میں معنی تعقیب ہوتا ہے اور حتیٰ میں معنی غایت پس یہ دونوں ہم جلس ہوتے ہیں اس طور کہ حتیٰ کا ما بعد اس کے ماقبل کے لئے غایت اور وجود میں اس سے متاخر ہوتا ہے اسی طرح فا کا ما بعد اس کے ماقبل سے متاخر ہوتا ہے بخلاف واو کے :- فائدہ علماء فن نے فرمایا ہے کہ قول انغذی کے الف کو گر کر لکھا اور پڑھا جاتے تاکہ وہ مجزوم ہو جائے اور اس کے قول "اتک" پر معطوف ہو جائے اور دیگر حضرات کا کہنا ہے کہ "انغذی کو ائت کے ساتھ لکھنے اور پڑھنے کی صورت میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ استفارہ معنی میں ہے اعراب میں نہیں۔ فتامل :-

وَمِنْ ذَلِكَ حُرُوفُ الْحَرْفِ فَالْبَاءُ لِلْإِصْطِقِ وَلِإِذْ أَقْلُنَا فِي قَوْلِهِ إِنَّ
أَخْبَرْتَنِي بِقَدُومِ فُلَانٍ أَنَّهُ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَعَلَى لِلْإِزَامِ فِي قَوْلِهِ عَلَى
أَلْفٍ وَتَسْتَعْمِلُ لِلشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَبَايَعُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا
وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْبَاءِ فِي الْمَعَاوِضَاتِ الْمُخَصَّصَةِ لِأَنَّ الْإِصْطِقَ يُنَاسِبُ
اللزومَ وَمِنْ اللَّتَبْعِيضِ وَلِإِذْ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِيمَنْ قَالَ أَعْتَقَ مَرْثَ
عَبِيدِي مَنْ شِئْتَ عِتْقَهُ كَانَ لَهُ أَنْ يُعْتَقَ إِلَّا وَاحِدًا بِخِلَافِ قَوْلِهِ
مَنْ شَاءَ إِلَّا نَهْ وَصَفَهُ بِصِفَةٍ عَامَةٍ فَانْقَطَعَ الْخُصُوصُ :-

ترجمہ: اور حروف معانی کے قبیلہ سے حروف جر میں پس لفظ بالصاق کے لئے آتا ہے اور اسی لئے ہم نے قائل کے اس قول ان اخبار تنی بقدم فلان فجیدی حُرّ، یعنی اگر تم مجھے فلاں شخص کے آنے کی خبر دو گے تو میرا غلام آزاد ہے، کے متعلق کہا ہے کہ یہ قول فلاں کے قدم کی خبر صادق پر واقع ہوگا اور کلمہ علی لازم کرنے کے لئے آتا ہے لہذا قائل کا یہ قول لد علی الف وین کے اقرار کے طور پر ہوگا اور کلمہ علی شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے یٰٰبَا یَعْنُکَ عَلٰی اَنْ لَا یَشْرَکَ بِاللّٰهِ تَنْبِیْہًا اور کلمہ علی معاوضات محضہ میں لفظ با کے معنی میں مستعار ہوگا کیونکہ الصاق لزوم کے مناسب ہے اور کلمہ من تبعیض کے لئے آتا ہے اور اسی لئے حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے متعلق فرمایا ہے جو یہ کہے "اعتق من عبیدی من شئت عتقه" یعنی میرے غلاموں میں سے جس کو آزاد کرنا چاہو اسے آزاد کر دو کہ مخاطب کے لئے جائز ہے کہ وہ ایک غلام کو چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کو آزاد کر دے بخلاف اس کے اس قول کے "من شاء من عبیدی عتقه، فاعتقه" یعنی میرے غلاموں میں سے جو اپنی آزادی کا خواہش مند ہو اسے آزاد کر دو (تو اس صورت میں اگر تمام غلام اپنی آزادی کے خواہشمند ہوں تو وہ تمام کو آزاد کر سکتا ہے) کیونکہ قائل نے اس بعض کو جو "من عبیدی" سے مفہوم ہو رہا ہے صفت عامہ (یعنی مشیت) کے ساتھ موصوف کر دیا ہے پس اس عموم نے خصوص کو ساقط کر دیا ہے ۔

تقریر و تشریح قولہ و من ذلک حروف الجر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب حروف معانی میں سے حروف عاطفہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب حروف معانی میں سے حروف جر کا بیان فرماتے ہیں کہ حرف بالصاق کے لئے آتا ہے تو جہاں حرف با ہوگا وہاں ایک امر مطلق ہوگا اور دوسرا مطلق بہ اور حروف بامطلق بہ پر داخل ہوتا ہے اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ جو شخص کہے "ان اخبار تنی بقدم فلان فجیدی حُرّ" کہ یہ قول اس خبر پر واقع ہوگا جو خبر واقع کے مطابق ہوگی کیونکہ قائل مذکور کے

قول "ان اخیوتنی بقدم فلان" کا معنی ہے "ان اخیوتنی خیراً مصلحاً بقدم فلان" یعنی اگر تم مجھے ایسی خبر دو جو فلاں کے قدم کے ساتھ مصلحت ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر اسی وقت قدم فلاں کے ساتھ مصلحت ہو سکتی ہے جب کہ فلاں کا قدم واقع میں پایا گیا ہو پس اگر مخاطب نے فلاں کے قدم کی سچی خبر دی تو قاتل مذکور حانت ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے فلاں کے قدم کی جھوٹی خبر دی تو قاتل مذکور حانت نہیں ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا بخلاف اس صورت کے جب کہ کوئی شخص کہے "ان اخیوتنی ان فلانا قدم" یعنی اگر تم نے مجھے خبر دی کہ فلاں آگیا ہے تو قاتل مذکور مخاطب کی خبر سے حانت ہو جائے گا خواہ وہ خبر جھوٹی ہو یا سچی :-

قولہ وعلی للالزام الخ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلمہ علی اس قول "لہ علی الف درهم" میں الزام کے لئے ہے یعنی کلمہ علی اس پر دلالت کرتا ہے کہ میرے مدخل پر کوئی چیز لازم ہے تو مثال مذکور میں متکلم پر ہزار درہم لازم ہو جائے گا کیونکہ کلمہ علی لعنت میں استعلاء (یعنی اپنے آپ کو بلند سمجھنا) کے لئے موضوع ہے اور استعلاء درہم ہے ایک حقیقی جیسے زید علی المسطح میں ہے اور دوسری حکمی یا اس طور کہ متکلم پر کوئی چیز لازم آئے جیسے مثال مذکور "لہ علی الف درهم" میں ہے لہذا اس کو اقرار باللہین پر محمول کیا جائے گا کیونکہ دین میں استعلاء موجود ہے کیونکہ دین اس سے بلند ہے اور اس پر سوار ہے لہذا اس پر ہزار درہم واجب ہوگا :- اور کلمہ علی شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے کیونکہ جزا شرط کے ساتھ متعلق ہوتی ہے لہذا یہ شرط کو اس کے موجود ہونے کے وقت لازم ہوگی پس علی کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے شرط ہوگا اور یہ استعمال بمنزلہ حقیقت کے ہوگا کیونکہ وہ معنی بآ سے حقیقی معنی کی طرف زیادہ قریب ہے گویا کہ وہ حقیقت کی انواع سے ایک نوع ہے اسی لئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تستعمل فرمایا ہے تستنار نہیں فرمایا۔ اس کی مثال جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے "مبا یعناک علی ان لا یشرک بآللہ شئیئاً" یعنی وہ عورتیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بیعت کریں اس شرط پر کہ وہ اللہ تبارک و

تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں۔ یہ فقہاء کا مذہب ہے اور کتب نفایس میں یہ مذکور ہے کہ کلمہ علی مباہعت کا صلہ ہے کہا جاتا ہے "بالیعة علی کذا" مگر یہ معنی شرط کی طرف مودتی ہے کیونکہ مباہعت شرط کی طرح توکید ہے لیکن فقہاء کرام نے اس میں وسعت پیدا کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلمہ علی بمعنی شرط ہے :-

قولہ ولتستأجر بمعنی الباء الخ: یعنی کلمہ علی معاوضات محضہ میں لفظ بآ کے معنی میں مستعار ہوتا ہے اور معاوضات سے مراد وہ امور ہوتے ہیں جن میں عوض اصلی ہو اور وہ عوض سے کبھی بھی جدا نہ ہوں جیسے بیع و اجارہ و نکاح: مثال کے طور پر متکلم اگر یوں کہے "بعت هذا علی کذا" یا کہے "أجرتك هذا علی کذا" یا کہے "نکحت علی کذا" تو پہلی صورت میں اس کا معنی یہ ہوگا "بعت هذا بکذا" لہذا مسمیٰ واجب ہوگا اور اسی طرح باقی دو صورتوں میں ہے کیونکہ معاوضات میں کلمہ علی کے مقتضی پر عمل کرنا معتذر ہے لہذا اس کو اس پر حمل کیا جائے گا جو معاوضات کی مناسب ہے اور وہ کلمہ بآ ہے کیونکہ بآ کا معنی الصاق ہے اور ان تصرفات میں عوض ان کو لازم ہوتا ہے اور جب ایک شے دوسری شے کو لازم ہوتی ہے تو وہ ملحق بہ ہوتی ہے اور اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "لان الصاق الخ یعنی الصاق جو کہ بآ کا معنی ہے لزوم کے جو کہ کلمہ علی کا معنی ہے مناسب ہے تو اسی مناسبت سے علی کلمہ بآ کے معنی میں مستعار ہوتا ہے اور یہاں علی کو شرط پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ معاوضات محضہ تعلیق بالشرط کا احتمال نہیں رکھتے ہیں کیونکہ اس صورت میں قمار کا معنی پایا جاتا ہے اور وہ حرام ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے معاوضات کے ساتھ محضہ کی قید بڑھا کر ان معاوضات سے احتراز کیا ہے جو محضہ نہیں ہیں جیسے طلاق مثلاً ایک عورت اپنے زوج کو کہے "طلّقنی ثلاثاً علی الف درهم" مجھے ایک ہزار درہم کے عوض میں تین طلاقیں دیجئے تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلمہ علی شرط پر محمول ہوگا الصاق پر نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر شوہر نے اُسے ایک طلاق دی تو اس عورت پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق درحقیقت معاوضات

کی قبیل سے نہیں ہے اور اس میں عوض عارضی ہوتا ہے لہذا وہ معاوضات کے ساتھ ملحق نہیں ہوگی
 گویا اس عورت نے یوں کہا "طلقتی ثلاثا علی شرط الف درهم" مجھے ایک ہزار درہم کی شرط
 پر تین طلاقیں دے دو" اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلمہ علی باب طلاق میں باکے معنی الصاق
 پر محمول ہوگا یعنی قول مذکور کا معنی یہ ہوگا "طلقتی ثلاثا بالف درهم" کیونکہ طلاق پر جب عوض
 داخل ہوتا ہے تو وہ معاوضات کے قبیلہ سے ہو جاتی ہے اگرچہ وہ درحقیقت معاوضات کے قبیلہ
 سے نہیں ہے حتیٰ کہ شوہر اگر اسے ایک طلاق دے تو عورت پر ہزار درہم کی تہائی واجب ہوگی کیونکہ
 عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں ۔

قوله ومن للتبعیض الخ یعنی کلمہ من تبعیض کے لئے آتا ہے یہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مختار
 ہے اور نخاعہ نے کلمہ من کے بارے ذکر کیا ہے کہ یہ ابتداء غایت کے لئے آتا ہے۔ کہا جاتا ہے
 "سرت من البصرة الى الكوفة" اور کبھی یقین کے لئے آتا ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ
 کا ارشاد مبارک ہے فاجتنبوا الرجس من الاوثان" اور کبھی تبعیض کے لئے آتا ہے۔ کہا
 جاتا ہے "اخذت من الدارھم ای بعضھا" پس نخاعہ نے ابتداء غایت کو اصل قرار دیا ہے
 اور باقی معانی کو تابع اور بعض نے جب کلمہ من کا استعمال معنی تبعیض میں کثیر دیکھا تو انہوں نے
 اس کو اصل قرار دیا۔

قوله ولہذا الخ یعنی اس لئے کہ کلمہ من تبعیض کے لئے آتا ہے۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ
 تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جو کہے "اعتق من عبیدی من شئت، عتقلہ" کہ مخاطب کے لئے
 جائز ہے کہ وہ ایک کے سوا متکلم کے تمام غلاموں کو آزاد کر دے کیونکہ کلمہ من موصولہ عموم اور
 شمول کو چاہتا ہے اور کلمہ من تبعیض کے لئے ہے تو اس قول کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہے
 تاکہ من اور من دونوں پر عمل کرنا درست ہو پس مخاطب کے لئے جائز ہے کہ کل سے ایک کو کم کر
 دے تاکہ دونوں کے ساتھ عمل ممکن ہو اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مخاطب تمام غلاموں
 کو آزاد کر سکتا ہے کیونکہ یہاں کلمہ من بیان کے لئے ہے جس طرح کلمہ من تبعیض کے لئے آتا ہے

اسی طرح یہ بیان کے لئے بھی آتا ہے پس اس کا قول "من عبیدی" بیان ہو گیا۔ اس کے قول "مَنْ شِئْتَ" کا لہذا کل سے ایک کو کم کرنے کی حاجت نہیں ہے بخلاف متکلم کے اس قول کے اعتق من عبیدی من شاء عقده "یعنی میرے غلاموں میں سے جو اپنی آزادی کا خواہشمند ہوا سے آزاد کر دو" کیونکہ مولیٰ نے اس بعض کو جو "من عبیدی" سے مفہوم ہو رہا ہے صفت عامہ یعنی مثبتیت جو "من شاء عقده" سے ثابت ہوتی ہے سے موصوف کیا ہے پس اس عموم نے جو کہ "من شاء" سے ثابت ہوتا ہے اس خصوص کو ساقط کر دیا ہے کہ جو کہ کلمہ من تبعیضہ سے ثابت ہوتا ہے اور یہ اس لئے کہ نکرہ موصوفہ عام ہوتا ہے بخلاف قول سابق مَنْ شِئْتَ کے کیونکہ اس قول میں مثبتیت، مخاطب کی طرف منسوب ہے "مَنْ" کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا اس صورت میں وہ خصوص ساقط نہیں ہوگا جو "من عبیدی" سے ثابت ہوتا ہے :-

وَالِیٰ لَا تُنْهَاءُ الْغَايَةَ وَفِي اللَّظْفِ وَيُفْرَقُ بَيْنَ حَدْفِهِ وَاثْبَاتِهِ فَقَوْلُهُ
 اِنْ صُمْتُ الدَّهْرَ وَقَعَ عَلَى الْاَبْدِ وَفِي الدَّهْرِ عَلَى السَّاعَةِ وَتُسْتَعَارُ
 لِلْمُقَارَنَةِ فِي مُحْوِقَوْلِهِ اَنْتَ طَالِقٌ فِي دَخُولِكَ الدَّارَ :

ترجمہ : اور کلمہ الی مسافت کی انتہا بیان کرنے کے لئے آتا ہے اور کلمہ فی ظرفیت کے لئے موضوع ہے اور کلمہ فی کے حذف اور اثبات میں فرق کیا جاتا ہے پس قائل کا قول ان صمت الدھر فعیدی حُرّ "یعنی اگر میں زمانہ بھر روزہ رکھوں تو میرا غلام آزاد ہے" ابد یعنی استیعاب عمر پر واقع ہوگا اور قائل کا یہ قول "ان صمت فی الدھر فعیدی حُرّ" یعنی اگر میں زمانہ میں روزہ رکھوں تو میرا غلام آزاد ہے۔ ایک ساعت پر واقع ہوگا یعنی اس میں استیعاب نہیں ہوگا اور کبھی کلمہ فی مفارقت کے لئے مستعار ہوتا ہے جیسے قائل کے اس قول میں ہے "انت طالق فی دخولك

المدار، تو اس صورت میں عورت دخول دار کے ساتھ ہی مطلقہ ہو جائے گی :-

تقریر و تشریح قولہ والی لا ینتداء الغائتہ الخ یعنی کلمہ الی مسافت کی انتہا بیان کرنے کے لئے موضوع ہے۔ متن میں لفظ غایت سے مراد مسافت ہے اور غایت کا اطلاق مسافت پر اس طرح ہے جس طرح جڑ کا اطلاق کل پر ہوتا ہے کیونکہ غایت، نہایت اور ایک طرف ہے جو مسافت میں پائی جاتی ہے کیونکہ مسافت کی دو طرفیں ہیں اس کی طرف اخیر پر کلمہ الی داخل ہوتا ہے اور اس کی طرف اول پر کلمہ من داخل ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے "سرت من البصرۃ الی الکوفختہ" پس مثال مذکور میں بصرہ اور کوفہ کے درمیان جو مسافت ہے سائر کے لئے اس کی ابتداء بصرہ سے ہے اور اس کی انتہا کوفہ تک ہے اور اسی لئے دیون کی اجال میں کلمہ الی کا استعمال ہوتا ہے کیونکہ دیون کی اجال دیون کی غایات ہوتی ہیں۔ اعلم : غایت اگر بذات خود قائم ہو یعنی وہ سکھ سے قبل موجود ہو اور اپنے وجود میں مینیا کی طرف محتاج نہ ہو تو وہ مینیا میں داخل نہیں ہوگی جیسے حائط ہے قائل کے اس قول میں "لہ من ہذہ الحائط الی ہذہ الحائط" اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو پس اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو اس صورت میں غایت کا ذکر اس کے ماسواہ کو خارج کرنے کے لئے ہوگا تو غایت مینیا میں داخل ہو جائے گی جیسے مرافق ہیں اللہ و تبارک تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "وایدیکم الی المدافق" پس مرافق بذات خود قائم نہیں ہیں اور صدر کلام یعنی "الایدی" اس کو شامل ہے کیونکہ "ید" بطور تک ہے لہذا غایت کا ذکر کرنا اس کے ماسواہ کو خارج کرنے کے لئے ہوگا پس غایت خود مینیا یعنی ید میں داخل ہو جائے گی اور حکم غسل اس کو شامل ہوگا۔ اس میں حضرت امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہر ایک غایت مینیا میں داخل نہیں ہوتی ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس کے شامل ہونے میں شک ہو تو اس وقت غایت کا ذکر اس لئے ہوگا کہ حکم کو غایت تک کھینچا جا سکے پس اس صورت میں غایت، مینیا میں داخل نہیں ہوگی جیسے رات روزہ میں داخل نہیں ہے یعنی اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک "ثم انہوا ایصام الی اللیل" میں لیل، صوم میں داخل نہیں ہے

کیونکہ صدر کلام یعنی صوم، ریل کو شامل نہیں ہے کیونکہ صوم لغتاً اساک ساعتہ ہے (یعنی کچھ دیر تک کسی چیز سے رکنے کے معنی میں آتا ہے) پس یہاں غایت (ریل) کا ذکر صوم کو اس تک کھینچنے کے لئے ہے لہذا یہ خود صوم میں داخل نہیں ہوگی اور جس مقام میں صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شک ہو اس کی مثال "أجابا لافي الايمان" ہے یعنی وہ اوقات مبینہ جو قسموں میں ہوتے ہیں جیسا کہ کوئی شخص قسم کھاتے "لا یکلم الی رجب" کہ وہ ماہ رجب تک کلام نہیں کرے گا تو اس کے بارے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے دو قول مروی ہیں۔ ظاہر روایت میں یہ ہے کہ رجب داخل فیما قبلہ نہیں ہے اور حضرت حسن کی روایت کے مطابق رجب داخل فیما قبلہ ہے والتفصیل فی المطولات :-

قولہ "وفي النظر الخ" مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلمہ فی ظرفیت کے لئے موضوع ہے اور ہمارے اصحاب احناف اس حد تک تو متفق ہیں البتہ کلمہ فی کے حذف اور اس کے اثبات میں اختلاف ہے اور اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "وليفرق بين حذفه واثباته" یہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلمہ فی کا حذف اور اثبات مساوی ہے یعنی ان کے نزدیک ظروف زمانہ میں کلمہ فی کا ما بعد اس کے ماقبل کے لئے معیار اور غیر فاضل ہوتا ہے لہذا اگر کوئی شخص کہے "انت طالق غداً" یا کہے "اننت طالق فی غد" اور نیت نہ کی ہو یا ان دونوں صورتوں میں غداً یعنی کل کے پہلے ہی حصے میں طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر منکلم نے دن کے آخری حصے کی نیت کی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کی دیانتہ تصدیق کی جائیگی اور قضاء نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ طلاق غداً کے تمام اجزاء کو مستوعب ہو خواہ کلمہ فی مذکور ہو یا مخدوف اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب زوج کہے "انت طالق غداً" تو کل طالق ہے اور نیت نہ کرے تو اس صورت میں دن کے اول حصے میں ہی طلاق واقع ہو جاتے گی اور اگر اس نے دن کے آخری حصے کی نیت کر لی تو دیانتہ اس کی تصدیق کی جاتے گی لیکن قضاء نہیں اور اگر زوج یوں کہے "انت طالق فی غد" تو کل میں طلاق ہے تو اس صورت میں بھی دن کے پہلے حصے میں طلاق واقع ہو جاتے گی۔ اگر نیت نہ کی ہو اور اگر دن کے آخری حصے کی نیت کی ہو تو اس صورت میں اس کی دیانتہ اور قضاء دونوں طرح کی تصدیق کی

جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ ثنائی کے نزدیک کلمہ فی استغیاب کا حقیقی نہیں ہے یعنی ظرفیت، استغیاب کو نہیں چاہتی ہے :-

قولہ ان صمت الدھر الح یعنی اگر کوئی شخص کہے "ان صمت الدھر فجیدی حُر" اگر میں زمانہ بھر روزہ رکھوں تو میرا غلام آزاد ہے" تو قائل کا یہ قول ابد پر واقع ہوگا اور یہ استغیاب عمر کو چاہتا ہے حتیٰ کہ حنث کی شرط جمیع عمر کا روزہ ہوگا پس اگر اس نے تمام عمر روزہ نہ رکھا تو اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا اور نہ وہ حانت ہوگا اور اگر یوں کہے "ان صمت فی الدھر فجیدی حُر" یعنی اگر میں زمانہ میں روزہ رکھوں تو میرا غلام آزاد ہے" تو یہ ایک گھڑی روزہ پر واقع ہوگا۔ اگر قائل مذکور نے رات تک روزہ کی نیت کر لی پھر ایک گھڑی کے بعد روزہ افطار کر دیا تو وہ حانت ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ دھر یعنی زمانہ کی چیز میں روزہ پایا گیا ہے :-

قولہ وتستأجر للمقارنت الح یعنی جب کلمہ فی کا حقیقی معنی متعذر ہو تو یہ مقارنت کے معنی کے لئے مستعار ہوگا جیسے اگر کوئی شخص کہے "انت طالق فی دخولک الدار" تو اس عورت پر گھر میں داخل ہونے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی یعنی یہاں طلاق دخول کے مقارن ہوگی وجہ تعذیر یہ ہے کہ کلمہ فی فعل دخول پر واقع ہوا ہے اور فعل دخول طلاق کے لئے ظرف ہونے کا صلح نہیں ہے کیونکہ وہ عرض غیر قرار ہے پس جب کلمہ فی کے حقیقی معنی کے ساتھ عمل متعذر ہوا تو اس کو مقارنت کے معنی کے لئے مستعار لے لیا اور وجہ استعارہ یہ ہے کہ ظرفیت، مقارنت کو متضمن ہے کیونکہ ظرف، منظوف کے مقارن ہوتی ہے پس ان دونوں کے درمیان مناسبت پائی گئی تو استعارہ صحیح ہو گیا :-

وَمِنْ ذَلِكَ حُرُوفُ الشَّرْطِ وَحَرْفُ اِنْ هُوَ اَلَا صَلُّ فِي هَذَا الْبَابِ وَرَدًا
يَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ حَنِيفَةَ

وَعِنْدَ الْبَصَرَيْنِ وَهُوَ قَوْلُهُمَا هِيَ لِلرَّقَّتِ وَ يُجَازَى بِهَا مِنْ غَيْرِ
 سَقُوطِ الْوَقْتِ عَنْهَا مِثْلَ مَتَى فَإِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا بِحَالٍ وَالْجَازَاةُ
 بِهَا لَا زِمَةً فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ إِلَّا سَتَفْهَامٌ وَبِأَدَا غَيْرُ لَا زِمَةٍ بَلْ هِيَ فِي حِيزِ الْجَوَازِ
 وَمِنْ وَمَاوِ كُلٍّ وَكَلِمَاتُ دَخَلُ فِي هَذَا الْبَابِ وَفِي كُلِّ مَعْنَى الشَّرْطِ الْيَضَامُ مِنْ
 حَيْثُ أَنَّ الْأِسْمَ الَّذِي يَتَعَقَّبُ يَوْصَفُ بِفِعْلٍ لَا مُحَالَةٍ لِيَتِمَّ الْكَلَامُ وَهِيَ
 تُوجِبُ إِلَّا حَاطَةً عَلَى سَبِيلِ الْإِفْرَادِ وَمَعْنَى الْإِفْرَادِ أَنَّ يُعْتَبَرُ كُلُّ مُسَمًّى
 بِإِفْرَادِهِ كَانَ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ :

ترجمہ: اور عرف معانی کی قبیل سے عرف شرط بھی ہیں اور حرف ان باب شرط میں اصل ہے اور کلمہ اذا
 کو فین کے نزدیک وقت اور شرط کے درمیان مشترک ہے اور یہی حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا
 قول ہے اور بصریین کے نزدیک کلمہ اذا وقت کے لئے موضوع ہے اور کبھی کلمہ متنی کی طرح کلمہ اذا
 سے وقت کا معنی ساقط ہوتے بغیر اس کا استعمال مجازاً شرط کے لئے بھی ہوتا ہے کیونکہ متنی وقت کیلئے
 موضوع ہے اس سے وقت کا معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور غیر موضوع استفہام میں متنی
 کے لئے مجازاۃ یعنی شرط لازم ہے اور کلمہ اذا کے لئے شرط لازم نہیں ہے بلکہ وہ حینر جواز میں ہے
 اور یہی قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے اور کلمہ من وماوکل وکلمتا باب شرط میں داخل ہیں اور
 کلمہ کل میں معنی شرط بھی موجود ہے اس حیثیت سے کہ جو اسم کلمہ کل کے بعد آتا ہے وہ ضروری طور پر فعل
 کے ساتھ موصوف ہوتا ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کلمہ کل علی سبیل الافراد احاطہ کو واجب کرتا ہے
 اور افراد کا معنی یہ ہے کہ ہر مسمی ثبوت جزاء میں مستقل طور پر معتبر ہے گویا کہ اس کے ساتھ اسکا غیر نہیں

تقریر و تشریح قول ومن ذلك حروف الشرط الخ (مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حروف معانی کے قبیلہ سے حروف شرط بھی ہیں) اور یہاں حروف شرط سے مراد کلمات شرط ہیں اور ان کو حروف اس لئے کہا گیا ہے کہ اس باب میں اصل ان ہے اور وہ حرف ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "و حرف ان هو الاصل في هذا الباب" یعنی باب شرط میں حرف ان اصل ہے کیونکہ حرف ان معنی شرط کے ساتھ مختص ہے اس کا استعمال کسی اور معنی میں نہیں ہوتا ہے اور اس کے سوا دیگر قبضہ کلمات شرط ہیں وہ تمام کے تمام دوسرے معانی میں بھی مستقل ہوتے ہیں۔ اسی اصلیت کی بناء پر حرف ان کو تمام پر غلبہ دے کر تمام کو "حرف شرط" کے اسم سے موسوم کر دیا گیا ہے اگرچہ ان میں سے بعض اسم ہیں اور حرف ان دو جملوں میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ مربوط کر دیتا ہے پہلے جملہ کو شرط اور دوسرے کو جزاء کہتے ہیں اور حرف ان اس امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کے موجود ہونے اور موجود نہ ہونے میں تردد ہوتا ہے یعنی اس امر معدوم کے متعلق یہ تردد ہوتا ہے کہ یہ موجود ہوگا یا موجود نہیں ہوگا لہذا حرف ان اس امر پر داخل نہیں ہوگا جس کا وجود ممکن نہ ہو اور نہ اس امر پر داخل ہوگا جو لامحالہ موجود ہونے والا ہے یہی وجہ ہے کہ حرف ان اسم پر داخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ معنی خطر یعنی تردد بین الوجود والعلم اسماء میں محقق نہیں ہوتا ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک "ان امرو هلك وان امراة خافت" یہ الاضمار علی شرطیۃ التفسیر یا تقدیم ذناخبر کے قبیلہ سے ہے۔ واللہ اعلم بالصواب :-

قولہ واذا يصلح للوقت والشرط الخ یعنی کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے اس میں اختلاف ہے۔ کو فیہن کے نزدیک کلمہ اذا وقت اور شرط دونوں کے لئے یکساں طور پر صالح ہے یعنی کلمہ اذا وقت اور شرط کے درمیان مشترک ہے جب یہ شرط میں استعمال ہو تو اس میں عموم اوقات و احوال کا لحاظ نہیں کیا جاتا ہے بلکہ یہ معنی وقت سے بالکل مجرد ہوتا ہے اور اس کا استعمال کلمہ ان کے استعمال جیسا ہوتا ہے کہ کلام کے پہلے حصے کو سبب اور دوسرے حصے کو مسبب قرار دیا جاتا ہے اور اس کے بعد مضارع کو جزم اور اس کی جزاء میں فا کو داخل کیا جاتا ہے۔ کما قال الشاعر :- واستغن

ما اغناك ربك بالغنى واذا تصيبك خصاصة فتحمل اى ان تصيبك خصاصة
 ترجمہ: اے مخاطب! استغنا اور بے نیازی کے ساتھ زندگی بسر کر۔ جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے
 ذریعہ مالدار کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ آجائے تو برداشت کر اور جب کلمہ اذا وقت کے معنی
 میں استعمال ہو تو یہ معنی شرط سے مجرود ہوتا ہے اور اس کے بعد مضارع کو جزم نہیں دی جاتی اور نہ اس
 کے مابعد میں فاکو داخل کیا جاتا ہے کما قال الشاعر واذا تكون كريمة ادى لها: واذا
 يجاس الحيس يدعى جندب جب کو قی مضیبت پیش آئے تو مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار
 کیا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے۔ یہ مذہب نحاۃ کوفہ کا تھا اور یہی قول حضرت امام اعظم ابو حنیفہ
 رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے اور بصری کے نزدیک کلمہ اذا صرف وقت کے لئے حقیقتاً موضوع ہے اور کبھی
 کبھی کلمہ متی کی طرح اس سے وقت کے معنی ساقط ہوتے بغیر اس کا استعمال مجازاً بشرط کے لئے بھی ہوتا
 ہے۔ چونکہ کلمہ متی وقت کے لئے موضوع ہے اس سے وقت کا معنی کسی حالت میں بھی ساقط نہیں ہوتا
 ہے اور اس کو مجازات (شرط) غیر موضوع استفہام یعنی اخبار میں لازم ہے کیونکہ موضع استفہام میں کلمہ
 متی سے معنی مجازات ساقط ہو جاتا ہے۔ کما فی قولہ "متی مذہب" تو جب کلمہ متی سے غیر موضوع استفہام
 میں وقت و ظرفیت کا معنی باوجود اس امر کے کہ مجازات یعنی شرط اس کے لئے لازم ہے ساقط
 ہوتا ہے تو کلمہ اذا سے وقت کا معنی باوجود اس امر کے کہ مجازات یعنی شرط اس کے لئے لازم نہیں ہے
 بطریق اولی ساقط نہیں ہوگا اور یہی صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ سوال صورت مذکورہ میں حقیقت
 اور مجاز کو ایک محل میں جمع کرنا لازم آتا ہے کیونکہ معنی وقت اذا کے لئے حقیقت ہے اور معنی شرط
 مجاز ہے اور استعمال میں دونوں ہی مراد میں کما قلتم الجواب صورت مذکورہ میں حقیقت اور مجاز کو ایک
 محل میں مراد کے اعتبار سے جمع کرنا ہرگز لازم نہیں آتا کیونکہ کلمہ اذا کا استعمال صرف معنی وقت میں
 ہی ہوتا ہے جو اس کلمہ کا حقیقی معنی ہے اور معنی شرط تو محض ضمناً بلا قصد و ارادہ لازم آتا ہے جیسا
 کہ وہ مبتدا جو معنی شرط کو بلا قصد و ارادہ متضمن ہوتا ہے اور مزہ اختلاف اس شخص کے قول میں
 ظاہر ہو گا جس نے اپنی بیوی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا "اذا لم اطلقک فانت طالق"

جب میں تجھے طلاق نہ دوں پس تو طالق ہے تو اس صورت میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس وقت تک طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ ان دونوں میں سے کوئی فوت نہ ہو جائے کیونکہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلمہ اذا شرط کے لئے ہے اور معنی وقت ساقط ہو چکا ہے گویا کہ یہ قول اس طرح ہو گیا۔ "اذا لم اطلقک فانت طالق" اگر میں تجھے طلاق نہ دوں پس تو طالق ہے۔ اور اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک کہ زوج و زوجہ میں سے کوئی فوت نہ ہو جائے بایں وجہ کہ زوج نے طلاق کو عدم طلاق کے ساتھ معلق کر دیا ہے اور زوجین کی زندگی میں عدم طلاق کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زندگی کے کسی موڑ پر زوج اپنی زوجہ کو طلاق دے دے پس جب دونوں میں سے کوئی ایک فوت ہو جائے تو طلاق معدوم ہوگئی کیونکہ محل طلاق معدوم ہے یا طلاق کو واقع کرنے والا معدوم ہے لہذا جب شرط متحقق ہوگئی تو طلاق معلق واقع ہو جائے گی اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک صورت مذکورہ میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ "متی لم اطلقک فانت طالق" میں ہوتا ہے کیونکہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلمہ اذا سے معنی وقت ساقط نہیں ہوتا ہے چنانچہ زوج مذکور کا قول "اذا لم اطلقک فانت طالق" کا معنی یہ ہو جائے گا "فی زمان لم اطلقک فانت طالق" لہذا زوج مذکور جوں ہی اس کلام سے فارغ ہوگا تو ایسا زمانہ پایا جائے گا جس میں اس نے طلاق واقع نہیں کی ہے پس فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شرط پائی گئی ہے جیسا کہ متنی کی صورت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

قوله ومن وما وكل وكلها تدخل في هذا الباب الخ یعنی کلمہ من وما وكل وكلها نوع شرط میں داخل ہیں پس کلمہ من ذوی العقول کے لئے آتا ہے کیا فی قوله تعالیٰ من عمل صالحا الا یاتہ اور کلمہ ما غیر ذوی العقول اور ذوی العقول کی صفات کے لئے آتا ہے۔ کیا فی قوله تعالیٰ وما تقدموا لانفسکم الا یاتہ اور کلمہ کما عموم افعال کو واجب کرتا ہے کیا فی قوله تعالیٰ "كلما نصحت جلودهم الا یاتہ"۔

تو کہ وہی کل معنی الشرط الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ کلمہ کل کو کلمات شرط میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ حقیقتاً شرط کے لئے نہیں ہے کیونکہ کلمات شرط افعال پر داخل ہوتے ہیں اور کلمہ کل تو اسماء پر داخل ہوتا ہے الجواب کلمہ کل میں معنی شرط پایا جاتا ہے اگرچہ یہ اسماء پر داخل ہوتا ہے یاں حیثیت کہ جس اسم پر کلمہ کل داخل ہوتا ہے ضروری طور پر اس کو فعل کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے تاکہ کلام تام ہو دجلیسا کہ کہا جاتا ہے "کل رجل یفوض امرہ الی اللہ فہو سعید" یعنی کلمہ کل جب معنی شرط کو متضمن ہے تو یہ جس اسم کی طرف مضاف ہوتا ہے اس کو فعل کے ساتھ موصوف کیا جانا ضروری ہے ورنہ کلام تام نہیں ہوگا پس جب اسم مذکور کے بعد فعل پایا گیا اور توارد اعراب کے اعتبار سے مضاف اصل ہوتا ہے تو گویا کہ کلمہ کل فعل پر داخل ہوا ہے پس اس اعتبار سے کلمہ کل کلمات شرط کے ساتھ ملتی ہو گیا :-

تو کہ وہی توجب الاحاطة الخ یعنی کلمہ کل جب نکرہ کی طرف مضاف ہو تو یہ علی سبیل الافراد (بکسر الهمزة) احاطہ افراد کو واجب کرتا ہے کیونکہ احاطہ کا معنی کلمہ کل سے مستفاد ہوتا ہے اور معنی افراد مضاف الیہ سے مستفاد ہوتا ہے اور وہ یعنی مضاف الیہ نکرہ "موضع اثبات میں ہے اور جب معنی احاطہ ظاہر تھا تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کے بیان سے اعراض کیا اور معنی افراد کو اپنے قول "و معنی الافراد الخ سے بیان فرمایا کہ وہ ہر فرد کا ثبوت جزا میں مستقل طور پر معتبر ہوتا ہے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے حتیٰ کہ جب سلطان، لشکر کے تئیں کہے "کل رجل دخل منکم هذا الحصن اولاً فله کذا" تم میں سے ہر وہ شخص جو اس قلعے میں پہلے داخل ہوگا اس کے لئے غنیمت کے مال سے اس قدر مال ہے۔ پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہوتے تو اس صورت میں ان میں سے ہر ایک کو نفل موعود کا مل ملے گا کیونکہ کلمہ کل علی سبیل الانفراد احاطہ افراد کو واجب کرتا ہے پس داخلین میں سے ہر ایک کو یوں قرار دیا جاتے کہ اس کو خاص طور پر لفظ شامل ہے اور اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے اور یہی ان لوگوں کی بہ نسبت اول ہے جو پہلے چھ رہ گئے ہیں بخلاف کلمہ من کے جب کہ سلطان لشکر کے تئیں کہے "من دخل منکم هذا الحصن اولاً فله کذا" تم میں

سے جو کوئی اس قلعے میں پہلے داخل ہوا ہے اس قدر مال ملے گا۔ پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہو گئے تو اس صورت میں ان داخلیں ہیں سے ایک بھی نقل موعود کا حق دار نہ ہوگا کیونکہ اول اس فرد سابق کا نام ہے جو پہلے داخل ہوا اور صورت مذکورہ میں ایسا کوئی فرد نہیں پایا گیا بلکہ ایسے افراد پائے گئے ہیں جو تمام کے تمام اولاً داخل ہونے والے ہیں بخلاف کلمہ جمیع کے جب کہ سلطان لشکر کے لئے یوں کہ "جمیع من دخل هذا الحصن ادخله كذا" وہ تمام افراد جو اس قلعے میں پہلے داخل ہوں گے ان کے لئے اس قدر مال ہے۔ پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہو گئے تو اس صورت میں ان دس افراد کے لئے ایک ہی نقل موعود ہوگا اور یہ دس افراد اس ایک ہی نقل موعود میں شریک ہوں گے کیونکہ کلمہ جمیع اجتماع پر دلالت کرتا ہے افراد پر نہیں پس اول ہونے میں جمیع داخلیں شخص واحد کی طرح ہوں گے لہذا ان تمام کے لئے ایک ہی نقل موعود ہوگا :-

بندۃ ناچیز المحتاج الی اللہ العزیز محمد اشرف غفرلہ ابن مولوی عبدالغنی ابن مولوی قمر الدین ابن مولوی عبدالسجّان عرض گزار ہے کہ ۲۶۔ ربیع الثانی ۱۲۵۹ھ ۷ دسمبر ۱۸۸۵ء کو سرزمین حضرت داتا گنج بخش علی رحمہ اللہ تعالیٰ جویری کی نگری لاہور میں کتاب "التقریر النامی شرح اردو المحاسنی" کی تصنیف سے فارغ ہوا۔ ارحم الراحمین کی بارگاہ اقدس سے اُمید دار ہوں کہ رسول معظم بنی مکرم رحمۃ للعالمین خاتم الانبیاء والمرسلین محبوب رب العالمین کی برکت و توفیق سے میری اس تالیف کو خالص اپنے لئے قبول فرمائے اور مبتدی طلبہ و سائر المسلمین الطالبین ذوی الخلق العظیم والاشفاق العمیم کے حق میں اس کو نافع بنائے۔ آمین۔

اللهم الحق بالصلحاء واجعل من الفائزين بحرمته محمد سید الانبياء والمرسلين صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وذرياته وازواجه اجمعين الى يوم الدين آمين يا رب العالمين برحمتك يا ارحم الراحمين